# LUTHERRENÄSSANSEN I NYARE SVENSK TEOLOGI

AV

*HJALMAR LINDROTH*

1893–1979

STOCKHOLM
SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES BOKFÖRLAG

STOCKHOLM
ERNST WESTERBERGS BOKTRYCKERI A.-B. 1941

*Efterföljande översikt av ett betydelsefullt skede av den svenska teologiens historia har tidigare under rubriken »Fyra decenniers svensk Lutherforskning» varit publicerad i Ny kyrklig tidskrift 1940, 4—6 häft.*

*Denna studie i de senaste decenniernas svenska Lutherlitteratur har för sig satt såsom enda mål att så långt som möjligt ge en objektiv inblick i vad som tilldragit sig inom säkerligen det mest betydelsefulla området av nyare svensk systematisk-teologisk forskning, det intensiva utforskandet av Luthers trosåskådning och kristendomtolkning. Den har icke velat betyg- eller värdesätta de olika Lutherarbetena, utan framställa dem, såsom de föreligga, och om möjligt förstå dem i ett vidare metodologiskt och teologihistoriskt sammanhang. Då föremålet för nämnda studie är en hel litteratur, gör den naturligtvis icke anspråk på någon som helst fullständighet, utan vill endast giva en första grundläggande orientering och visa på de inom den moderna Lutherforskningen mest uppmärksammade och aktuella problemen.*

*Luthers tankar, trosåskådning och kristendomstolkning torde vara mera levande och aktuella för nutida*

*systematiskt-teologiskt tänkande än någonsin förr. De senaste decenniernas ingående och omfattande Lutherforskning har bidragit härtill. Detta är orsaken till att föreliggande skrift betecknats Lutherrenässansen i nyare svensk teologi.*



## I.

Man skulle kunna våga det påståendet, att den systematiska teologiens historia i vårt land från innevarande sekels början intill närvarande stund väsentligen sammanfaller med den svenska Lutherforskningens historia under samma tid. Det fördjupade inträngandet i Luthers teologi har varit en rikt flödande inspirationskälla för det systematisk-teologiska forskningsarbetet under 1900-talets fyra första decennier. Ingen teolog, som på allvar gripit sig an med den kristna tros- och livsåskådningens kardinalfrågor, har kunnat undgå att taga ställning till och influeras av Luthers teologiska åskådning, sådan denna genom forskningen framträtt i allt klarare belysning.

Einar Billings akademiska avhandling »Luthers lära om staten i dess samband med hans reformatoriska grundtankar och med tidigare kyrkliga läror I», som utkom år 1900, betecknar ingången till den Lutherrenässans, som utgör ett av de mest karakteristiska dragen för nyare svenskt systematiskt-teologiskt forskningsarbete. Visserligen hade man tidigare i vårt land ägnat Luthers åskådning livlig uppmärksamhet. Bil-

lings undersökning av Luthers lära om staten är, såsom han själv framhåller (s. V), på visst sätt att betrakta som en fortsättning av R. Sundelins »Framställning och granskning af Luthers sociala etik I. Familjen» (1880). Enligt den av Sundelin uppgjorda planen skulle nämligen detta arbetes fortsättning ha behandlat staten och kyrkan. Billing fullföljer i sitt Lutherarbete icke blott ett givet forskningsprogram, utan har även anledning att gång efter annan hänvisa till olika svenska Lutherstudier. Men om dessa tidigare Lutherarbeten är i stort att säga, att de egentligen icke bjuda något nytt utöver sina tyska föregångare. Det nya hos Billing och det för den följande forskningen förebildande är framför allt den metod, som han lancerar. Han framhåller själv, att syftet med hans arbete närmast är »ett rent historiskt», resp. historiskt-filologiskt (s. V). Han vill söka förstå Luthers tankar i det historiska sammanhang, där de närmast höra hemma. Och han vill i belysning av Luthers eget språkbruk undersöka, vilken betydelse hans huvudtermer visa sig äga. Med denna metod förbinder han den systematiska. Den systematiska synpunkten måste träda såsom jämbördig vid den historiskas sida. Själva forskningsföremålet kräver detta. Ty Luthers tankar — framhåller Billing — »äro än i dag, mera kanske än någon annan historisk personlighets, fullt aktuella — alldeles omedelbart spela de in i många af dagens mest brännande frågor» (s. VI). Visserligen kom Billing aldrig att slutföra sin stort anlagda plan att ge en på en gång detaljerad och sammanfattande framställning av



Luthers statsuppfattning. Arbetets första del, som egentligen utgör en brett anlagd inledning till framställningen av Luthers statslära, kom aldrig att efterföljas av en andra. Men i sitt ofullbordade skick har detta Billings arbete varit av grundläggande betydelse för den följande forskningen, ty han har här principiellt tecknat och praktiskt tillämpat det samgående av historisk och systematisk metod, som är det mest kännetecknande draget för såväl den efterföljande svenska Lutherforskningen som den senare svenska systematiska teologien över huvud.

Redan innan Billing utgivit nämnda Lutherarbete, hade Nathan Söderblom publicerat några mindre Lutherstudier. Lutherrenässansen inom svensk teologi alltifrån innevarande sekels början är icke att förstå utan aktgivande på denne den senare svenska teologiens andre store märkesman. I sitt förutnämnda arbete hade Billing märkbart tagit avstånd från den ritschl-harnackska synen på Luther och reformationen. Även Söderbloms teologiska insats innebär väsentligen en uppgörelse med den ritschlska teologiens grundintentioner. Dock kommer Söderbloms betydelse för den svenska Lutherforskningen att i mycket bli av annan art än Billings.

I främsta rummet kom Söderbloms teologiska insats icke den fackmässiga Lutherforskningen, utan teologiens allmänna ställning tillgodo. Han återgav åt teologien den ställning av frimodighet bland övriga vetenskaper, som den länge saknat. Han hävdade, att icke blott kristendomen, utan religionen över huvud var teologiens föremål. I sin teologiska programskrift

»Studiet av religionen» (1908) framhåller han, att »vetenskapen icke kan erkänna någon principiell skillnad mellan religionsvetenskap och teologi» (s. 3, jfr s. 99 f.). Han låter här studiet av religionens historia och psykologi icke höra blott till teologiens inledning och periferi, utan till dess centrum. Ut från en allmänt religionsvetenskaplig, resp. religionshistorisk och religionspsykologisk aspekt har han i sin kanske mest geniala teologiska skrift »Uppenbarelsereligion»[1] ställt ett problem, som i mycket kommit att påverka den följande teologien. Han skiljer här kultur-, resp. naturreligion från profetreligion. Utmärkande för den förra är, att religionens utveckling går hand i hand med kulturutvecklingen. Inom profetreligionen åter, som förutsätter uppenbarelse, är det religiösa stadiet icke bestämt av kulturutvecklingen, utan självständigt i förhållande till denna. Profetreligionen kan framträda såväl på kulturens lägsta som högsta stadier. Profetreligionens linje finner Söderblom företrädd inom parsismen och Bibelns religioner. Då mystik enligt den mest allmänna betydelse, vari Söderblom brukar detta ord, betecknar innersidan i all religion, kan han icke med A. Ritschl avvisa mystiken från den kristna religionen. Men Söderblom skiljer mellan oändlighetsmystik, som förekommer inom kultur- och naturreligionen och där personligheten till sist utplånas i den mystiska för-

[1] Ingående i »Skrifter i teologiska och kyrkliga ämnen tillägnade C. A. Torén» (1903), såsom en andra genomsedd och tillökad upplaga utgiven på Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag 1930.



eningen med gudomen, och personlighetsmystik, som i religionen låter personligheten bestå och som rymmes även inom den kristna religionen. Söderblom ser i Luther en utpräglad representant för denna av starkt personlighetsliv präglade fromhetstyp. »Luther har med oförliknelig rikedom och klarhet skildrat 'en kristen människas umgänge med Gud' enligt uppenbarelsereligionens egendomlighet i motsats mot den sublima oändlighetsmystiken. Tro, förtröstan är uttryck för personlighetsförhållandet» (s. 248 f., 2. uppl. s. 82). Detta personliga drag kom att inom forskningen gälla som karakteristikum för evangelisk kristendom, en uppfattning, som i sin tur influerat tolkningen av Luthers åskådning.

Även i ett andra hänseende bryter Söderblom med Ritschls grundintentioner. Ritschl tänkte sig religionerna såsom stående i en utvecklingsserie, vars höjdpunkt representeras av kristendomen såsom etisk monoteism. På det etiska draget lades all vikt. Men etiken hade intet att göra med ett på dualismen mellan natur och ande grundat asketiskt och pessimistiskt livsideal. Ritschls kristendomstolkning var i stället präglad av en monistisk, optimistisk och världsbejakande grundsyn. Enligt Söderblom hör icke den monistiska synen, utan en dualistisk till profetreligionens väsen. Men denna dualism är en annan än den mellan ande och natur, nämligen en »praktisk, sedlig, religiös», framhåller Söderblom (s. 236, 2. uppl. s. 61). »Är icke evangeliets af Jesu samtid delade djäfvulstro en mörk fläck från mörka tider på det glada frälsningsbudskapets tafla?» frågar Söderblom och fort-

sätter: »Man gör gällande, att dualismen i evangeliet bör och kan aflägsnas såsom på en gång något utifrån inkommet och till sitt väsen främmande och motstridigt. Det torde vara en vanlig åskådning. Jag kan ej se annat, än att den djupare erfarenheten af synd, lidande och nöd, som är en religions styrka, med nödvändighet förde från profeternas monism till dualismen i evangeliet, och att denna utveckling hör till de betydelsefullaste inom uppenbarelsereligionen ... Jesus har skärpt dualismen, ej förmildrat den ... Alla försök inom kristendomen att komma ifrån eller öfver dualismen ha försvagat kraften som ligger i evangeliets orädda verklighetssinne» (s. 237 f., 2. uppl. s. 64 f.). Framhävandet av detta till evangeliet hörande dualistiska drag har varit av utomordentlig betydelse för den följande svenska Lutherforskningen och direkt lett till, såsom vi skola se, en undersökning av dualismen hos Luther.

»Luther har mot 'svärmeandarna' äfven angifvit ett psykologiskt kännetecken på personlighetsmystikens gudserfarenhet, nämligen terrores conscientiae, samvetsångesten, Frygt og Baeven, som träffsäkert anger hans religions åtskillnad från oändlighetsmystiken, dess personliga, sedliga bestämdhet och känsla af Guds aktivitet», skriver Söderblom (s. 249, 2. uppl. s. 82). Även beträffande betydelsen av dessa terrores conscientiae träder Söderblom i opposition mot Ritschl. Det går ej »att med Ritschl och Harnack förklara Luthers terrores conscientiae, hans angustias spirituales, mortes och infernos såsom betingade af hans individuella läge och den okunnighet om frälsningen, hvari hans kyrka hållit honom» (s. 250, 2. uppl. s. 85). Ty sådana erfarenheter betygas genomgående i Skriften, och de innebära över huvud taget »det mänskligas hela reaktion vid mötet med Guds oändliga helighet och kärlek» (ibid.). Det lidande å människans sida, som ligger i dessa terrores, har sin positiva motsvarighet i känslan av Guds aktivitet. Guds handlande, Guds objektiva gärningar allena äro frälsningens grund. Dessa tankar hava varit av utomordentlig betydelse för det efterföljande fördjupade inträngandet i Luthers kristendomstolkning, där tanken på frälsningen såsom uteslutande en gudsgärning och totalitetsaspekten på människan såsom syndare äro utmärkande drag.

I ännu ett hänseende har Söderbloms skrift »Uppenbarelsereligion» varit av principiell betydelse för den efterföljande svenska Lutherforskningen. I några utomordentligt pregnanta och målande satser har han här markerat skillnaden mellan oändlighetsmystik och uppenbarelsereligion: »Där en utsträckt hand, en trånande, drömmande blick. Här en människa som bäfvar tillbaka och ej vågar lyfta ögonen. Där en himmelsfärd. Här en kamp i dödens mörker. Den af nåden besökte känner Guds väldiga grepp öfver sig och skälfver därunder. Men han slipper ej undan, och han vill ej slippa, ack, han kysser och välsignar handen. Ty hon lyfter upp honom i en annan värld, i lifvets saliga rike, och håller honom så fast, så trygg, att han kan trotsa synd och död och djäfvul ... Där sträfvan till det ena, stora, outsägliga. Här ett möte i stillheten, i öknen, i arbetet, med en anfallande, lef-

vande, verksam vilja, med en öfversvallande, öfverväldigande personlig lifsfullhet af helighet och kärlek ... Där den stora stillheten, det gudomligas fjärran outgrundlighet. Här en lefvande, en outsägligt verksam, förkrossande och frälsande Gud» (s. 251 f., 2. uppl. s. 87). Den extas, vari oändlighetsmystiken till sist utmynnar, hänger väsentligen samman med erosfromheten. Dess antipod utgöres av agapeinställningen. Söderblom använder sig icke av termerna eros och agape, men i sak rymmes distinktionen: eros-agape i den söderblomska motsättningen: oändlighetsmystik-uppenbarelsereligion. Huru denna för allt religiöst liv grundläggande distinktion kommit till användning även inom Lutherforskningen och befordrat en fördjupad förståelse av det centrala och bärande i Luthers kristendomstolkning, skall i det följande antydas.

Har Söderblom med det sagda givit allmänna impulser av principiell art till fördjupat förstående av Luther och är denna insats att karakterisera såsom av systematisk-teologisk art, så har han i sin enda större Luthermonografi, »Humor och melankoli och andra Lutherstudier» (1919) icke för sig ställt en systematisk-teologisk, utan en psykologisk, resp. religionspsykologisk uppgift. I detta arbete, som är ett av de mest särpräglade i hela Lutherlitteraturen, har Söderblom nämligen givit en psykologisk belysning av fundamentala drag i Luthers kynne och uttryckligen avstått från den systematiska uppgiften. På ett levande sätt skildras här, huru humorn åt Luther bevarade själens friskhet och frihet från förkonstling och uppstyltat



väsende. »Humorn var en säkerhetsventil, dubbelt nödvändig i ett liv, utsatt för ett högtryck, som utan humorns avledning skulle spränga även en hjältesjäl» (s. 6). Luther var medveten om, framhåller Söderblom, »att han var en uppenbarare av Guds nåd och av det kristna livet i rad med de allra yppersta». Samtidigt visste han att roa sina vänner och mest sig själv med doktor Martinus' små och stora svagheter. »Humorns säkerhetsventil räddade honom från en löjlig eller titanisk uppblåsthet» (s. 48). Men om humorn fattas som en människas totala reaktion inför tillvaron, hör Luther icke till humoristerna, framhåller Söderblom. »Luther var ingalunda humorist till botten. Därtill var hans själ för lidelsefull, hans ställning för allvarlig» (s. 64). — Med några ytterst uttrycksfulla rader ur en Luthers självbekännelse 1518 börjar Söderblom sin studie av Luthers melankoli: »Jag känner en man, som försäkrar, att han ofta lidit dessa kval. Visserligen varade de mycket korta stunder, men de voro så starka och helvetiska, att ingen tunga kan förtälja, ingen penna beskriva dem, ej heller någon, som icke erfarit dem, tro det. Om de fullbordades eller om de räckte en halv timme, ja, endast tiondedelen av en timme, skulle han förgås, och alla benen skulle förvandlas till aska.» Vilken betydelse har tungsinnet haft för att göra Luther till den hjärtlige och mäktige tröstare, som han är? Huru sammanhänger Luthers melankoli med den sedligt-religiösa skuldkänsla, som bildar den mörka bakgrunden till vissheten om syndernas förlåtelse och förtröstans glada mod? Även om Söderblom med sitt

psykologiska betraktelsesätt stundom besvarat frågan om förhållandet mellan melankolien och skuldkänslan hos Luther så, att ångesten och anfäktelsen förlorat något av sin centralt teologiska betydelse, så kvarstår dock såsom obestridlig förtjänst, att Söderblom ställt problemet så skarpt och klart, att det inom forskningen icke vidare kan kringgås.

Medan Söderbloms egentliga Lutherforskningar väsentligen äro av psykologisk art, kom Einar Billing under beaktande av de grundläggande teologiska tankar i tiden, som Söderblom givit uttryck åt i skriften »Uppenbarelsereligion», att fullfölja det historisk-systematiska utforskande av Luthers åskådning, som han programmatiskt skisserat och påbörjat i sitt förutnämnda arbete. Den förut angivna tanken på gudshandlandet, Guds objektiva gärningar i historien, såsom frälsningens yttersta betingelse blir en av den billingska teologiens grundtankar. Denna tanke utgör den röda tråden i Billings oavslutade arbete »De etiska tankarna i urkristendomen i deras samband med dess religiösa tro» (1907, 2. utv. uppl. 1936). En sammanfattning av de ledande tankarna i detta arbete har han givit i »Försoningen» (1908), som trots sitt ringa omfång torde vara ett av de arbeten, som utövat det största inflytandet på de sista decenniernas svenska teologi. Långt före den dialektiska teologiens framträdande har Billing i dessa arbeten framhållit det positivt bärande, som denna teologi haft att komma med. Och innan A. Schweitzer och andra tyska teologer framhävt eskatologien såsom ett konstitutivt element i urkristendomen, kom Billing



att betona de eskatologiska synpunkternas avgörande betydelse för förståelsen av evangelierna. De bibliska religionernas egenart till skillnad från den hellenistiska kulturen är Billings huvudtema. Filosofen i Hellas motsvaras av profeten i Israel. De två stå var på sitt håll såsom bärare av det andliga livet. Men detta är i de båda fallen väsensskilt. Profetens inställning till tillvaron delades av Jesus och apostlarna och är principiellt kristendomens. För den hellenska åskådningen gäller satsen: »Intet nytt under solen», för den bibliska: »Se, jag gör allting nytt» (Uppb. 21: 5). Enligt den förra utgör tillvaron en vilande, tidlös kosmos, enligt den senare är tillvaron liv, drama, historia. Jesus var lika litet som profeterna sänd att meddela en lära, utan han var kallad att utföra en gärning. Evangeliet är ingen lära, utan ett av dramatisk spänning fyllt budskap. Den förnuftsmässiga självklarhetens ljus utbreder sig icke över tillvaron, utan den är fylld av under. Lika litet som nåden är något självklart för Jesus, lika litet betyder för honom föreningen av nåd och rättfärdighet en rationaliserande utjämning, en sammanjämkning av de två till billighet. Denna förening är djupast en hemlighet, försoningens mysterium. »Min Fader verkar intill nu» (Joh. 5: 17), detta av Billing ofta åberopade ord tolkade han så, att Gud genom Kristus alltjämt handlar i de kristtrogna. All vikt ligger för Billing på Jesu verk såsom alltigenom uttryck för Guds eget handlande. Så såg enligt Billing även Paulus på Jesu verk: Jesu död och uppståndelse fat-

tar Paulus såsom uttryck för en och samma gudsgärning.

Denna Billings syn på evangeliets innebörd och egenart går hand i hand med hans tolkning av Luther och formal- och materialprincipen i Luthers och reformationens åskådning. I fråga om Luthers lära om ordet såsom nådemedel skriver Billing i »Luthers storhet» (1917; Sveriges kristliga studentrörelses skriftserie n:o 73): »Man betänker sällan, i vilken grad detta är en ny lära. För katolicismen var och är ordet, det skrivna likasom det talade, blott lära och lag — och uppbyggelsemedel: nåden, den omskapande, hemlighetsfulla nåden är exklusivt knuten till sakramenten; blott de äro 'nådemedel'. För Luther är ordet ej blott nådemedel, utan nådemedlet: i den grad att sakramenten bliva nådemedel blott genom det löftesord, som därmed är förbundet och som tron omfattar och förlitar sig på» (s. 25). Och ordet såsom nådemedlet betyder, att det »just såsom evangelium är det medel, varigenom Gud själv *handlar* med oss, såsom han fordom under Kristi jordelivs dagar handlade genom denne själv; det medel m. a. o., varigenom Herren Kristus alltjämt kommer till oss och för oss upplåter sin gemenskap; det medel, såsom Luther oftast uttrycker det, varigenom Anden verkar och gives i våra hjärtan» (s. 25 f.). Först med insikt i vad ordet för Luther är, kan man ock förstå centrum i hans reformatoriska förkunnelse, förlåtelsetanken. »Först när man gör sig klart, att förlåtelsen ej är någon blott subjektiv upplevelse, utan att den kommer till oss med ordet och alltid — var och hur detta



än möter oss: såsom dop, såsom förkunnelseord, såsom nattvard, såsom umgängelseord — tillbjudes med ordet — först då förstår man, hur *ren* hans nådestanke är. Tron är ej ett villkor för förlåtelsen, utan den är själv med den därmed nödvändigt förbundna ångern, ett verk av förlåtelsen» (s. 27 f.). Och förlåtelsen är det sammanfattande uttrycket för Guds handlande med den enskilde och för hans objektiva gärningar i historien.

Man torde kunna säga, att allt Billings teologiska tänkande djupast är orienterat och bestämt ut från hans studium och tolkning av Luther. Då Billing skriver om »Vår kallelse» (1909, 4. uppl. 1920), är det grunddragen av Luthers kallelselära, som han utreder. Hans utredning av kyrkotanken i »Folkkyrkan och förkunnelsen» (1912) och i »Den svenska folkkyrkan» (1930) och den sammanfattning av hela sin teologi med dess kardinalpunkter om utkorelsen, korset, uppståndelsen o. s. v., som han ger i sitt »Herdabref till prästerskapet i Västerås stift» (1920), allt har sin djupaste förankring i hans oavlåtliga meditationer över Luthers och reformationens tankar. Och när Billing behandlar Luther, går han alltid till sist tillbaka till den punkt, varmed Luthers hela åskådning står eller faller, rättfärdiggörelsetanken, förlåtelsetanken. Hans behandling av Luther har sålunda i överensstämmelse med Luthers egna intentioner en strängt systematisk-teologisk karaktär. »Tro aldrig, att du kommit till rätta med en luthersk tanke, förrän det lyckats dig att reducera den till ett enkelt korollarium till syndaförlåtelsens tanke», skriver han i »Vår

kallelse» (s. 7). »Man kunde taga alla Luthers hufvudtankar och säga ungefär så: kyrkan är syndernas förlåtelse, sakramenten äro syndernas förlåtelse, friheten är syndernas förlåtelse, kallelsen är syndernas förlåtelse» (ibid.).

Var Billings eget teologiska tänkande genomgående orienterat ut ifrån hans oavlåtliga sysslande med Luthers mest centrala tankar, så kom han endast en gång att i skrift mera ingående ingripa i den tyska Lutherdiskussionen. Det skedde i det arbete, som han utgav till Uppsala universitets reformationsfest den 31 oktober 1917: »1517—1521. Ett bidrag till frågan om Luthers religiösa och teologiska utvecklingsgång. I.» (Uppsala universitets årsskrift 1917.) Den period i Luthers utveckling, som Billing undersöker, är tiden från avlatsstridens början till riksdagen i Worms, för vilken arbetets huvudrubrik »1517—1521» är en abbreviatur. Visserligen hävdar Billing, att avlatstesernas dag markerar gränslinjen mellan Luthers förreformatoriska och reformatoriska tid (s. 3), men uppvisar samtidigt, huru Luthers reformatoriska ståndpunkt i en rad betydelsefulla frågor ej är helt uppnådd 1517. Luther angriper ännu blott indirekt själva botsakramentet i dess hävdvunna form (s. 8). Även avlaten vill han låta stå kvar, blott den rätta insikten om dess innebörd upprätthålles (s. 7). Påvens auktoritet står för honom orubbad kvar (s. 9), och han har senare själv medgivit, att han vid avlatsstridens början var »den mest rasande papist», beredd att döda alla som på någon punkt vägrade påven lydnad (s. 12). De sju sakramentens heliga ring var



för honom ännu 1517 obruten (s. 13). Då hade han ännu icke heller brutit med munkväsendet (s. 11). Men 1521 är hans ståndpunkt en väsentligen annan. Då hävdade han uttryckligen, att påven är av djävulen (s. 12). Då hade han i »De captivitate» gått till en upplösande kritik av hela den romerska sakramentsläran, de stora stridsårens mest revolutionära gärning, och därmed riktat dödshugget mot det hierarkiska systemet (s. 14). Då hade han även definitivt brutit med munkväsendet (s. 11). Trots den framskridna position, som året 1521 betecknar i förhållande till 1517, kan enligt Billing Luthers reformatoriska ståndpunkt dock i viss mån sägas föreligga i princip färdig redan vid sistnämnda tidpunkt. Billing hänvisar här till de 97 teserna av den 4 september 1517, vilka Luther själv tillmätte långt större betydelse än de 95 teserna av den 31 oktober s. å., men som för eftervärlden bortskymts av avlatsteserna (s. 16). I de 97 teserna hade Luther inbjudit till disputation »contra scholasticam theologiam» och medvetet framträtt som reformator, visserligen icke av kyrkan, men av teologien (s. 17). Han går här till attack mot den skolastiska teologien och dess filosofiska auktoritet (ibid.). Han har redan nu nått fram till hävdandet av den mänskliga viljans totala sedliga oförmåga och till förkastandet av liberum arbitrium. Och han betecknar anklagande hela sin tids teologi som pelagianism (s. 18). Naturligt är, att dessa teser utgöra den teologiska bakgrunden till de 95 avlatsteserna och att han i avlatsstriden hämtar de teologiska argumenten från de förra (s. 19).

Enligt Billing förhåller det sig sålunda så, att Luther 1517 i princip nått fram till sin reformatoriska åskådning, men att denna dock icke i alla dess konsekvenser och till alla dess sidor då ännu var färdig. Problemet för Billing blir därför detta: »I hvilken utsträckning var den lära, vid hvilken Luther förklarade sig af sitt i Guds ord fångna samvete bunden, utbildad redan vid periodens början — i hvilken grad bildar den förutsättningen för dennas strider och arbeten, i hvilken grad är den produkten af dessa?» (s. 4.)

Med framhållandet av huru Luthers »inre» utvecklingsperiod och hans klart »reformatoriska» period icke kunna avgränsas genom ett visst datum, utan skjuta in i varandra och ömsesidigt betinga varandra, så att hans inre utveckling till reformator fortgår, sedan det yttre reformationsverket börjat, och så att det yttre reformationsverkets fortgång ger impulser till den inre utvecklingens fördjupande och stärkande, går Billing till en undersökning av det föreliggande problemets behandling i den aktuella Lutherforskningen. Han framhåller, huru å ena sidan den nyare forskningen med en iver som aldrig förr koncentrerat sig kring frågan om Luthers inre utvecklingsgång fram till år 1517, men huru å andra sidan den frågan aldrig på allvar ställts, huruvida åren efter 1517 medfört en förskjutning i reformatorns religiösa grundtankar (s. 23). Undantag härifrån betecknar O. Ritschl, som enligt Billing kommit »med den betydelsefullaste insats, som den senare tidens Lutherlitteratur på det idéhistoriska området fört med sig» (s. 31).



I motsats till Karl Holl, som i överraskningens glädje över Luthers återfunna Romarbrevsföreläsningar 1515—1516 gör sig till målsman för den uppfattningen, att Luther redan här nått sin reformatoriska åskådnings höjdpunkt (s. 27), gör Otto Ritschl i andra bandet av sin Dogmengeschichte des Protestantismus gällande, att efter nämnda föreläsningar och efter 1517 Luthers åskådning ännu är stadd i fortskridande utveckling. Detta gäller främst i två hänseenden: i fråga om frälsningsvissheten och rättfärdiggörelsen. Först efter avlatsstridens utbrott har Luther enligt Ritschl kommit att taga steget fullt ut till att låta frälsningsvissheten omsluta även det närvarande livet, varigenom tron får »sin fulla reformatoriska karaktär af förtröstan ('fiducia')» (s. 29). Och först *efter* Romarbrevsföreläsningarna 1515—1516 kommer rättfärdiggörelsen att fattas — icke som »en genom hela lifvet fortskridande reell omskapelseprocess» — utan såsom en imputativ akt, ett »Guds rättfärdigförklarande af den troende» (s. 30). Medan Ritschls uppfattning på visst sätt delas av Grisar (s. 32), står en rad forskare Holls uppfattning mer eller mindre nära: Billing hänvisar till R. Seeberg, Loofs, Böhmer m. fl. (s. 37).

Problemet blir sålunda närmast för Billing frågan om frälsningsvisshetens ställning och betydelse i Luthers inre utveckling under perioden 1517—1521. Den andra frågan om rättfärdiggörelsen har Billing i detta oavslutade arbete, av vilket endast första delen utkommit, icke utrett. Med två uttalanden av Luther från periodens början och slut ger Billing en utomor-

dentlig relief åt frälsningsvisshetsproblemets innebörd. I en av de antipelagianska disputationerna vid periodens början använder sig Luther medvetet och metodiskt av argumentet, att människan icke kan vara viss om Guds nåd, alltså icke äga frälsningsvisshet (s. 39). I De libertate christiana från slutet av 1520 utgår han däremot »från den fulla, personliga frälsningsvissheten såsom det för det kristna lifvet utmärkande, det som åt detta, till dess religiösa som till dess etiska sida, ger dess kristna karaktär» (s. 40). Tron måste sålunda hos Luther icke från början på samma sätt som senare vara förenad med full frälsningsvisshet. Då O. Ritschl, såsom tidigare framhållits, förutsätter en utveckling inom Luthers åskådning, men för att komma till rätta med problemet gör en distinktion mellan vissheten om den kommande frälsningen, som Luther på det tidigare stadiet räknade med, och vissheten om den redan i det närvarande givna frälsningsbesittningen, som kännetecknade hans senare ståndpunkt (s. 52), går Billing icke med på denna distinktion, enär i frälsningsvissheten en sammansyn föreligger av Guds i det närvarande mottagna nåd och löftet om den fullkomliga frälsningen. Objektet för tron är för Luther både på det tidigare och senare stadiet enligt Billing både det närvarande och det framtida. Den personliga besittningen av Guds i det närvarande erbjudna nådegåvor är både på det tidigare och senare stadiet hos Luther frälsningsvissheten utgångs- och stödjepunkt. Skillnaden mellan det tidigare och senare stadiet är den, att nämnda utgångs- och stödjepunkt på det senare stadiet vunnit



ökad fasthet och rikedom och att vissheten därför längs hela linjen göres gällande med större konstans och kraft (s. 69). I denna tes ligger resultatet av Billings undersökning. Detta resultat belyses till sist med en principiell konfrontation av romersk och luthersk syn på frälsningsvissheten. För romersk åskådning var Luthers tal om den till det kristna livet hörande desperatio uttryck för gudlös superbia och hans lära om den av alla förtjänster oberoende frälsningsvissheten ett upphöjande av den falska praesumtio till kristen plikt. För Luther åter utgjorde katolikens på den egna förtjänsten grundade halva visshet en falsk praesumtio, vantro, avguderi, och bakom den halva ovissheten dolde sig egenrättfärdighetens superbia.

Einar Billings närmaste fackkollega under många år inom Uppsala teologiska fakultet N. J. Göransson har i sin enda Luthermonografi »Luthers reformation — historisk-psykologisk trosskildring» (1920) i mycket sysslat med samma problem som Billing. Men Göransson framhåller, hurusom »ingen givit en skildring av reformationens framträdande och genombrott med tonvikten på den reformatoriska trons motiv, förutsättningar, själsliga egendomlighet och egna art» (s. III). Han vill här utfylla en lucka. Arbetet avser sålunda icke att historiskt skildra reformationens händelser, utan att med tillhjälp av dessa belysa Luthers kamp för sin evangeliska tro (ibid.). Avsikten är att beakta den inre idésidan i Luthers åskådning. Billing kom icke att slutföra sin undersökning av Luthers inre utveckling under den viktiga perioden

1517—1521, men man kan ana, att om fortsättning följt, huvudvikten fallit på åren 1518—1519. Just dessa år ägnar Göransson särskild uppmärksamhet. Göranssons arbete sönderfaller i en mera historisk del (kap. 1—10) och en mera systematisk (kap. 11—18). I den förra tilldrar sig frågan om tidpunkten, när Luther uppdagat evangeliet eller trängt till full förståelse av Paulus' rättfärdiggörelselära, särskilt intresse. Med utgångspunkt från det av flera forskare (Otto Scheel o. a.) flitigt utnyttjade företal, som Luther 1545 skrivit till det då utgivna samlingsverket av hans skrifter, frågar sig Göransson, om nämnda tidpunkt är att förlägga först till åren 1518—1519, d. v. s. tiden för andra psalmkommentaren och Leipzigdisputationen. Allt hänger på huru man skall tolka Luthers ord i nämnda företal, att han förstått rättfärdiggörelsen och nått den bibliska vissheten först sedan han sju år privat och offentligt läst Skriften. Skulle tidsbestämningen »sju år» hänföras till hans privata bibelstudium och antages detta ha börjat, när han fick sin Bibel i klostret, så kommer man till året 1512 eller 1513. Men då tidsbestämningen »sju år» lika gärna kan hänföras till hans offentliga lärareverksamhet och denna börjat tidigast 1512, kommer man till året 1519. Då Göransson söker nå till ett avgörande i denna fråga, blir honom de första psalmföreläsningarna 1513—1515, även de tidigaste partierna av desamma, och framför allt Romarbrevsföreläsningarna 1515—1516 av betydelse. Göransson förlägger alltså det evangeliska genombrottet till en



mycket tidig tidpunkt, före 1513 (s. 131), en åsikt som senare delats av flera forskare.

I den mera systematiska delen av Göranssons arbete tilldraga sig med hänsyn till den efterföljande svenska Lutherforskningen särskilt två frågor intresse, nämligen behandlingen av Luthers gudsbegrepp (s. 219 ff.) och hans trosbegrepp (s. 238 ff.). I fråga om gudsbegreppet har Göransson klart framhållit, såväl att Guds väsen, Deus ipse, enligt Luther är kärlek (s. 222), som att outjämnade motsatser föreligga i hans enhetliga gudsuppfattning (s. 223, 226 ff.). Göransson har haft klar blick för spänningarna i Luthers gudsföreställning mellan Deus absconditus och Deus revelatus, mellan Gud såsom kärlek å ena sidan och Gud såsom helighet, rättfärdighet och allmakt å den andra, mellan över huvud ett apologetiskt-intellektuellt drag och ett antirationellt-paradoxalt.

Beträffande Luthers trosbegrepp har Göransson på ett 10-tal sidor sagt allt väsentligt, som kan och bör sägas. Han har blick för att tron hos Luther kan ses ur kunskapssynpunkt såsom försanthållande, då den har den eviga sanningen till föremål, men »därmed menar han ej en metafysisk, utan en soteriologisk», framhåller Göransson (s. 248). Han har blick för att tron hos Luther är »alltigenom praktiskt motiverad» (s. 240). Han markerar klart åtskillnaden mellan det lutherska »sola fides» och det katolska »fides charitate formata» (s. 244). Han framhåller Luthers åtskiljande av »den saliggörande tron» och »den verksamma tron», »fides abstracta vel absoluta» och »fides concreta, composita seu incarnata» (s. 244 f.). Han

utreder innerlighetssidan, »mystiken», i Luthers tro (s. 246 f.). Han behandlar frågan om tro och trosvisshet och hävdar i likhet med Billing, att visshetsmomentet var med från början, men tilltog med tiden i fasthet och klarhet (s. 240). Han utreder innebörden av tron såsom förtröstan och dess samband med förkrosselsen och frälsningsnöden (s. 241). Han bestämmer på ett träffande sätt trons väsen från en viss sida så, att »själen i tron känner igen ordet såsom Guds personliga ord till sig, ger sitt bifall till eller hängiver sig åt det, omfattar och behåller det» (s. 241), men på samma gång framhåller han, att tron själv icke är en mänsklig kvalitet, utan en Guds gåva (s. 238 f.).

Sin Luthermonografi har N. J. Göransson tillägnat Einar Billing, »den fine och varmhjärtade kännaren av Luthers teologi». Genom sitt arbete har Göransson likaledes visat sig som en fin och varmhjärtad kännare av Luther. Han har givit det underrubriken »historisk-psykologisk trosskildring», och just i förmågan att ge en sådan skildring har Göranssons egenartade vetenskapliga förutsättningar kommit till synes. Han förenar med det historiska sinnet en fin psykologisk förståelse av sitt föremål. Han har en skarp och inträngande blick, men förlorar sig aldrig i petitesser, utan bevarar alltid kontakten med det väsentliga, därmed kongenial med sitt föremål, Luther. Ty det var för Luther utmärkande — så kan resultatet av Billings och Göranssons Lutherforskningar sammanfattningsvis angivas —: han hade alltid



blick för det religiöst väsentliga och centrala, och var han än började i periferien, stod han inom kort i centrum.

## II.

Från den uppsvenska teologien utgingo genom Söderblom, Billing och Göransson de främsta impulserna till den följande Lutherforskningen i Sverige. Detta betyder emellertid icke, att Luther skulle ha försummats eller skjutits åt sidan inom sydsvensk teologi. Schartauanismen i södra Sverige åberopade sig medvetet på Luther och utövade tid efter annan ett påtagligt inflytande på den sydsvenska teologien. Den lundensiska högkyrkliga teologien från 1800-talets mitt gjorde anspråk på att konsekvent företräda Luthers ståndpunkt. Naturliga förutsättningar förelågo sålunda för den koncentration kring Luther, som kännetecknar Pehr Eklund, den mest särpräglade gestalten inom Lunds teologiska fakultet vid 1900-talets ingång.

Pehr Eklunds »Den apostoliska tron i Martin Luthers katekesutläggning (Lekmannabibelns hjärta)» (1897) har betecknats såsom hans teologiska huvudarbete. I förordet framhåller han, hurusom han i hemmet, skolan och konfirmationsberedelsen rönt starka inflytelser från Schartau. Denne blev honom en lärare främst därigenom, att han visat hän till »Luthers underbara barnabok och dess enkla evangelium» (s. I). Eklund tecknar för sin inre blick, huru

»under tempelhvalfvet i Lund Henrik Schartau med Luthers katekes i sin hand gjort sitt mäktiga inlägg i vårt nordiska kyrkolif» (s. III). Och Eklunds eget teologiska tänkande utgöres väsentligen av utläggningar av Luthers Lilla och Stora katekes.

Av Pehr Eklunds meditationer över Luthers katekesutläggningar skola vi här stanna blott inför behandlingen av det lutherska trosbegreppet. »Det var nu den *evangeliska* tolkningen af trosbegreppet, som Luther återfann. När Luther brukar ordet tro, menar han städse förtröstan, och det trosbegrepp, mot hvilket han närmast vänder sig, är det skolmässiga» (s. 79), d. v. s. det, »däri tro göres till *försanthållande* och intet vidare» (s. 78). »Trons väsende kan», framhåller Eklund vidare, »kortast uttryckas sålunda: Tron är *förtröstan,* personlig förtröstan till Gud själf, fattad just som ett personligt trosföremål, således tro på Guds ord, d. ä. på Gud själf, sådan han personligt upplåter sitt inre till vår kännedom och därmed väcker vår förtröstan. Tyvärr har under kristenhetens historia det evangeliska begreppet tro ej alltid varit fattadt i denna sin renhet. Ja, efter apostlarnas tid är det i grunden först Luther, som haft detta begrepp fram i dagen» (s. 64). Denna bestämning av det lutherska och evangeliska trosbegreppet såsom förtröstan i motsats till försanthållande visar tydliga inflytelser från den ritschlska teologien. Ty denna rörde sig just i problemställningen: tron såsom personlig, subjektiv upplevelse och därur framgången förtröstan gent emot tron såsom försanthållande. Den ritschlska teologiens antimetafysiska karaktär hade



till följd, att tron i evangelisk bemärkelse fattas såsom uteslutande en praktisk akt, förtröstan.

Frågan om det lutherska trosbegreppets innebörd har Magnus Pfannenstill gjort till föremål för undersökning i sin skrift »Luthers tro såsom förtröstan och kunskap» (1918, Lunds universitets årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 14. Nr 4). Det är tydligt, att även Pfannenstill rör sig i den för den ritschlska teologien utmärkande frågeställningen: tron såsom subjektiv erfarenhet eller såsom försanthållande. Nu besvarar han icke denna fråga med ett obetingat antingen-eller, utan med både-och. Pfannenstill finner det självklart, att tron hos Luther till sitt väsen är en praktisk akt, fiducia, förtröstan (s. 18). »Tro betydde frälsande tro, förtröstan på Guds nåd och välbehag. Intet annat» (s. 7). Men han förbiser icke, att tron även inrymmer ett kunskapsmoment. Frågan för Pfannenstill blir den, huru hos Luther »tron som förtröstan förhöll sig till tron som kunskap, och af hvad natur denna i tron gifna kunskap var» (s. 1). Den nominalistiska (occamistiska) teologi, i vilken Luther fostrats, kände egentligen blott tron som auktoritetskunskap. Gud fattades som den godtyckliga viljan. Då Guds förhållande till människan sålunda icke vore uttryck för hans eget väsen, utan blott tillfälligt fixerats i Skriften och kyrkoläran, blev kunskapen härom endast en auktoritetskunskap, i vilken människan hade att blint foga sig. Även Luther fattade Gud såsom i främsta rummet vilja. Men han var icke den godtyckliga, av ingen norm bundna viljan. Han hade ett opus *proprium,* som går ut på att frälsa. Viljan var

uttryck för själva Guds väsen. Så snart vi »med Luther lärt oss i den gudomliga viljan se ett framträdande af Guds eget väsen, så att vi i syndaförlåtelsen äga ett uttryck för hurudan Gud är i sitt hjärta, så öppnas vägen, och denna gudomliga vilja kan liksom vädja till vårt personliga inre, kan gripa vårt hjärta. Här uppstår ett personligt förhållande mellan Gud och människan, hvilket vi kunna psykologiskt göra oss reda för, emedan det först och främst är en bestämdhet i vårt medvetande» (s. 6). Här föreligger enligt Pfannenstill utgångspunkten för en nyorientering av teologien: »I stället för att grundas på auktoritetsprincipen kommer den att byggas på praktisk erfarenhet, på upplefvelse» (ibid.). Från kunskapssynpunkt är tron sålunda att fatta icke som auktoritetskunskap, utan som erfarenhetskunskap. I tron såsom erfarenhetskunskap förbindes dess art av kunskap med dess karaktär av förtröstan.

I den mån nu åter auktoritetskunskapen jämställes med försanthållandet — och det sker hos Pfannenstill (jfr s. 18) — rör han sig icke blott inom den för den ritschlska teologien utmärkande frågeställningen, utan besvarar ock denna fråga på ritschlskt sätt: tron hos Luther innebär till sitt väsen förtröstan och subjektiv erfarenhet i motsats till det blotta försanthållandet.

Nu visar Pfannenstill (s. 25) emellertid å andra sidan på en rad uttalanden av Luther, där han gör sig till »målsman för en förståndsmässig auktoritetstro, som icke tar hänsyn till den religiösa erfarenhetens vittnesbörd», en tro sålunda, som rätt och slätt



är försanthållande. Typiskt ritschlsk är den förklaring, som Pfannenstill giver av denna sida av Luthers trosbegrepp: »Det är Luther, medeltidsmannen, som vi möta i dessa och liknande uttalanden. Vi skulle kunna tala om en oöfvervunnen rest från den tidigare nominalistiska ståndpunkten» (s. 26).

Betecknande för Pfannenstills ut från en ritschlsk frågeställning dikterade behandling av trosbegreppet hos Luther är slutligen, att han känner sig föranlåten att gardera Luthers trosuppfattning mot beskyllningar för subjektivism (s. 27 f.). Dylika anklagelser bruka eljest riktas mot 1800-talets teologi, enkannerligen den ritschlska.

Såsom ett led i den svenska Lutherforskningens historia är Pfannenstills pregnanta och klara behandling av Luthers trosbegrepp av utomordentligt intresse. Långt senare har inom denna forskning, såsom vi skola se, samma frågeställning, i vilken Pfannenstill arbetar, gjort sig gällande.

## III.

Gustaf Aulén kom att hava huvudparten av sin akademiska verksamhet förlagd till Lund, men hans teologiska proveniens hör Uppsala till. Då genom honom den svenska Lutherforskningen förts ett betydligt steg framåt, har han själv mottagit impulser från Söderblom, Billing och Göransson. Aulén torde i första hand betraktas som lärjunge till Söderblom. Flera av de principer av allmänt teologisk art, som

vi mött i den ovan behandlade skriften »Uppenbarelsereligion» av Söderblom, har Aulén tillämpat vid sin bestämning av evangelisk kristendom och vid sin Luthertolkning. Detta gäller Söderbloms framhävande av det personliga draget i det evangeliska gudsförhållandet och av den för evangeliet utmärkande dualismen gent emot den ritschlska teologiens monistiska grundsyn, hans uppfattning av det kristna syndmedvetandet såsom uttryck för det mänskligas totala reaktion vid mötet med Guds oändliga helighet och hans framhävande av Guds aktivitet, Guds objektiva gärningar såsom allena frälsningens grund. Då Billing ser på frälsningshistorien såsom på ett drama, har detta onekligen varit av betydelse för Aulén icke blott i allmänhet vid hans bestämning av den evangeliska kristendomens egenart, utan även vid hans tolkning av centrala partier i Luthers åskådning. Och slutligen torde Göranssons framhållande av att i Luthers enhetliga gudsbegrepp outjämnade motsatser föreligga icke varit utan betydelse, såsom vi närmare skola söka utreda, för Auléns teckning av Luthers gudsbild.

Såsom Lutherforskare fullföljer Aulén närmast ett forskningsprogram, som förelåg inom svensk teologi. Einar Billing hade icke slutfört sin undersökning av Luthers lära om staten, än mindre behandlat Luthers kyrkotanke, som ingick som tredje punkt i det redan av R. Sundelin uppställda forskningsprogrammet: familjen, staten och kyrkan hos Luther. Aulén behandlar i sin undersökning »Till belysning af den lutherska kyrkoidén — dess historia och dess värde»



(1912) kyrkobegreppet hos Luther och insätter detta i ett väldigt perspektiv. Säkerligen har den nya syn på kyrkan i allmänhet, som framträdde under det första decenniet av 1900-talet i Uppsala, varit av betydelse för Auléns undersökning av den lutherska kyrkoidén. Å andra sidan gav Auléns arbete vetenskaplig form åt de nya idéerna om kyrkan och möjliggjorde dessas insättande i ett omfattande idéhistoriskt perspektiv.

Luther har i mycket utbildat sin kyrkoidé i polemisk motsats till den romerska uppfattningen, framhåller Aulén och hänvisar till en dialog mellan Kristi kyrka och påvens kyrka i skriften »Auf das überchristliche, übergeistliche und überkünstliche Buch Bocks Emsers zu Leipzig» (1521): »Die heilig Kirche Christi spricht also: Ich glaube eine heilige christliche Kirche; die tolle Kirch des Papsts spricht also: Ich sehe ein heilige christliche Kirche. Jene spricht: Die Kirche ist widder hie noch da; diese spricht: Die Kirche ist hie und da. Jene spricht: Die Kirche liegt an keiner Person; diese spricht: Die Kirche liegt am Papst. Jene spricht: Die Kirch ist nit auf ein zeitlich Ding gebauet; diese spricht: Die Kirch ist auf den Papst gebauen» (s. 16). Det vore nu synnerligen missvisande att av detta uttalande draga den slutsatsen, att Luther gjorde distinktionen mellan den synliga och den osynliga kyrkan och själv företrädde en spiritualistisk kyrkoidé. »Kristi kyrka är till sitt innersta väsen en evangelii samfundsskapelse. Hvar evangelium är verksamt, där är ock Kristi kyrka — die Gemeinschaft der Heiligen — där skapas och

uppehålles denna alltjämt. Visserligen är det med denna utgångspunkt fullkomligt uteslutet, att kyrkan skulle kunna på romerskt sätt bli något i det yttre fullt bestämbart samfund... Det af evangelium skapade de heligas samfund är en andlig storhet och såsom sådan trosföremål, aldrig ett yttre samfund, hvars gränser skulle vara möjliga att iakttaga. Men», framhåller Aulén, »detta betyder icke, att man skulle behöfva vara i ovisshet om kyrkans tillvaro. Denna visshet hvilar, det är Luthers orubbliga grundtanke, på vår visshet om att Guds evangelium icke är utan frukt: Gottes Wort geht nicht ledig abe. Evangelium är ett osvikligt 'tecken' på kyrkans tillvaro. Hvarhelst evangelium är, där är ock Kristi kyrka — Rom aber oder päpstlich Gewalt ist nit ein Zeichen der Christenheit» (s. 17 f.). Om evangeliet är kyrkans subjekt och översta princip enligt ordet: verbum et sacramenta... constituunt et aedificant regnum Christi, så måste det ock fritt få göra sig gällande, framhåller Aulén och tillägger: »Så hänger Luthers kyrkoidé och hans reformatoriska program på det allra närmaste tillsammans» (s. 18). För att över huvud rätt förstå kyrkotanken måste dess samband med det faktiska historiska livet uppmärksammas, har Aulén programmatiskt hävdat (s. 4). Men ett andra samband måste ock beaktas, nämligen kyrkoidéns dogmatiska sammanhang, dess samband med det övriga kristna trosinnehållet (ibid.). Detta samband kommer klart till synes, om kyrkoidén sättes i relation till uppenbarelsebegreppet. Detta sker i den sista delen av Auléns behandling av Luthers kyrkotanke.



Aulén skriver här: »Roten till det lutherska kyrkobegreppet är Luthers nya och fördjupade inblick i hvad uppenbarelse, evangelium, Guds nåd är» (s. 73). I samband härmed står Luthers nya syn på Ordet och tron.

Resultatet av sin undersökning av kyrkotanken hos Luther har Aulén angivit på följande sätt: »Luther har skapat ett principiellt, enhetligt kyrkobegrepp, som med idealiteten förenar verklighetssinnet, eller bestämdare formuleradt, som förmår att på en gång fatta i sikte kyrkans karaktär af trosföremål och dess historiska samfundsverklighet» (s. 69). Men resultatet inskränker sig icke till klarläggandet av en enstaka punkt i Luthers åskådning, utan Aulén har i grunden redan i detta första Lutherarbete via Luthers kyrkotanke fått grepp om en rad fundamentala drag i Luthers åskådning, vilket framgår av det parti, där Aulén ställer kyrkoidén och uppenbarelsebegreppet i relation till varandra. Kyrkotanken leder sålunda Aulén till insikt om att gudsförhållandet hos Luther är rent personligt tänkt i motsats till Roms halvt magisk-tingliga uppfattning, att rättfärdiggörelsens och frälsningens grund endast är Gud själv och hans handlande i Kristus, att tron intet annat är än det personliga mottagandet av Guds syndaförlåtande nåd, att Gud i Kristus alltid handlar genom Ordets medel, och att det frälsande Ordet intet annat är än uppenbarelsen själv.

Sin nästa mera omfattande Lutherundersökning har Aulén framlagt i »Luthers gudsbild. En konturteckning» (1926) (bilaga till Inbjudning till teologie

doktorspromotionen i Lund 1926, Lunds universitets årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 22. Nr 2, sedermera infogad som femte avdelningen i den konturteckning av dogmhistorien, som han givit i »Den kristna gudsbilden», 1927). Innan vi närmare aktge härpå, är det av intresse att något stanna inför Auléns recension av N. J. Göranssons arbete »Luthers reformation» i Bibelforskaren 1921 (s. 261 ff.). Aulén framhåller här, huru han finner det »i hög grad förtjänstfullt, att Göransson så starkt betonat, att Luthers teologiska tänkande s. a. s. löper genom motsättningar» (s. 264). I kapitlet om gudsbegreppet ställas vi, påpekar Aulén, »inför motsättningen mellan den uppenbarade och den fördolde Guden, mellan Guds kärlek och hans dömande rättfärdighet samt mellan å ena sidan en mer rationellt motiverad gudskunskap och å den andra det starkaste hävdande av vårt förnufts blindhet i fråga om gudskännedomen» ävensom motsättningen inom kristologien mellan »Kristi mänsklighet — von unten nach oben» och »Kristus såsom Guds evige Son, inställd i den gudomliga uppenbarelsens sammanhang» (ibid.). Enligt Aulén är motsättningen mellan den fördolde och den uppenbare Guden »själva grundantinomien i vårt religiösa tänkande» (s. 265). Den visar en motsättning inom Gud själv mellan hans »suveräna och kämpande vilja», den visar, huru Guds suveräna vilja har att realisera sig i kamp mot det, som står denna vilja emot (ibid.). Jämförlig med denna motsättning är enligt Aulén icke motsättningen mellan Guds kärlek och hans dömande rättfärdighet. Den går så att säga ej så djupt



in i Guds väsen. Ty Gud själv är »intet annat än idel kärlek och godhet», enligt vad Aulén citerar från Luther; lagen och rättfärdigheten representera Guds opus alienum, men kärleken och evangeliet hans opus proprium (ibid.). Vad slutligen den av Göransson omtalade »motsättningen» inom Luthers kristologi beträffar, har man enligt Aulén icke anledning att här tala om en verklig motsättning hos Luther. Ty »den historiske Jesus» kunde aldrig för Luther vara »trons grund och föremål» (s. 266). Kontentan av Luthers kristologi är enligt Aulén, att vi i Kristus möta »Gud själv — ingenting mindre än detta» (ibid.). Vill man hos Luther utläsa något annat, så förhåller det sig nog så enligt Aulén, att man är bunden vid »en senare tids frågeställning och dess hänvisning till den historiske Jesus» (ibid.).

Det intressanta med denna Auléns recension är, att han här i anslutning till eller uppgörelse med Göransson antyder ett flertal av de synpunkter, som bli dominerande i hans följande Lutherundersökningar, i första hand hans skrift »Luthers gudsbild»[1]. Då Aulén behandlar frågan om Luthers gudsbild under huvudrubriken »enhet i motsatser», påminnes man om, huru Göransson i det av Aulén recenserade arbetet hävdar, att Luthers gudsbegrepp representerar en »enhetsuppfattning», i vilken »motsatser föreligga, vilka han icke utjämnar» eller på något sätt vill harmonisera. Icke heller Aulén vill hos Luther se en ut-

[1] Jag citerar här icke efter denna skrifts publicering i Lunds universitets årsskrift, utan den mera lättillgängliga »Den kristna gudsbilden» (1927), s. 159 ff.

jämning, utan en »dynamisk syntes» (s. 166). Men Aulén talar icke som Göransson om »gudsbegreppet», utan om »gudsbilden», ty det är för Aulén icke fråga om en enskild lära eller en viss sida i Luthers åskådning, utan om hela trosinställningen. Och för denna är »gudsbilden» ett uttryck. Ut från gudsbilden går Aulén till en framställning av Luthers totala åskådning. Luthers reformatoriska gärning bestod icke i en reduktion av mångfalden hittillsvarande trosföreställningar (s. 161), ej heller i blott en upprepning av något tidigare givet (s. 162 f.), utan något nytt, varigenom evangeliet åter blev en levande makt. Enheten hos Luther vinnes icke — såsom hos Thomas — genom »en det dialektiska utjämnandets syntes» (s. 165), ej heller — såsom inom den medeltida mystiken — genom »ett glidande från det ena motivet till det andra» (ibid.), utan »en troslivets egen spänningsfyllda enhet, en syntes, inom vilken det rymmes sjudande liv och inre brottning, men där sammansynen dock icke går förlorad» (s. 166). I denna troslivets spänningsfyllda enhet förenas tanken på Guds kärlek och vrede (s. 166 ff.), på Guds kärlek och makt (s. 168 ff.), på Guds allmakt och hans kamp mot en mot honom stående ond makt (s. 170), på den uppenbare och den fördolde Guden (s. 172 f.), på Guds närhet till oss och hans avstånd från oss (s. 173 ff.).

Aulén har härmed antytt en mångfald vanskliga problem, som sammanhänga med Luthers gudsbild. För att icke gå vilse uppsöker han »den punkt, som för Luther uppenbarligen är den fasta punkten». Kristus är denna punkt, när det gäller förståelsen av



gudsbildens kvalitet. Gent emot lagen och förnuftet såsom källor för kunskapen om Gud ställer Luther Kristus (s. 178). Icke lagen, icke förnuftet, utan Kristus är vägen, som för till den Gud, som rättfärdiggör syndare. Och i Kristus möter Gud själv och det gudomliga majestätet. Ty — det anföres av Aulén från Stora galaterbrevskommentaren — »att giva nåd, frid, evigt liv, att förlåta synder, göra rättfärdig, göra levande, befria från döden och djävulen, det står icke i någon skapad varelses makt, utan det tillhör endast och allenast gudomsmajestätet» (s. 179). För Luther kan det sålunda icke vara fråga om att — såsom sker inom den ritschlska teologien — utgå från Jesu historiska person såsom trons grund (s. 179 f.).

Då gudsuppenbarelsen genom Kristus ställes mot förnuftets och lagens gudskunskap, uppstår problemet om den dubbla gudskunskapen, »trons gudsbild och den allmänna gudskunskapen» (s. 188 ff.). Den allmänna gudskunskapens Gud är för Luther »naturens och lagens Gud», men ej rättfärdiggörelsens (s. 190). Detta innebär dock icke, att Luther med Marcion avskiljer makten och rättfärdigheten från kärlekens Gud. Luthers Gud är samtidigt »allmaktens och domens Gud», men makt- och domsmotiven omsmältas i »den gudomliga kärlekens eld» (s. 197).

Så blir det möjligt för Aulén att ut från sin huvudsynpunkt förklara, huru kärlek och vrede (rättfärdighet) ingå i Luthers gudsbild på det sättet, att vreden tages i kärlekens tjänst och det moralistiska och legalistiska betraktelsesättet övervinnes (s. 197

ff.) och huru allmakten och kärleken ställas i den relation till varandra, att åskådningen ej förfaller till naturalism (s. 215 ff.). Å ena sidan hävdar Luther till det yttersta Guds allmakt, å andra sidan betonar han det ondas mot Gud stående makt och nödvändigheten av Guds kamp däremot. Här kommer dualismen hos Luther nära bristningsgränsen. Och dock spränges icke Luthers gudsbild, utan bevarar sin enhetlighet. I tanken på den gudomliga segern förenas tanken på kampen och allmakten (s. 228), dock utan att en rationell världsförklaring inträder (s. 229).

Tidigare hade Luther tolkats så, som om deus absconditus hos honom vore en rest av skolastikens rationella betraktelsesätt. Men Aulén gör gällande, att absconditustanken hos Luther genomgående står som en damm mot trons rationalisering (s. 229). Gud är den outgrundlige icke blott i domen och förkastelsen, utan även, ja, framför allt i sin kärlek och frälsning. Outgrundligheten kännetecknar själva uppenbarelsen. »Luther ser deus absconditus *in revelato*» (s. 233). Samma spänningsfyllda enhet föreligger i trons förnimmelse av Gud såsom den, som är oss oändligt nära, på samma gång som distansen mellan honom och oss aldrig kan överbryggas (s. 234).

Vid behandlingen i »Luthers gudsbild» av huru legalismen och moralismen övervinnes hos Luther hade Aulén berört Luthers försoningslära (s. 203 ff.). Under åberopande av Söderbloms ord: »En kraftig dualism går obönhörligt genom Luthers liv» hade han framhållit den avgörande roll, som det dualistiska motivet spelar för Luthers försoningslära. Han hade



likaledes hävdat, att »själva huvudsynpunkten på Kristi frälsnings- och försoningsverk är av dramatisk art». »Kristus är den store kämpen och segervinnaren, som kämpar med, segrar över, slår ned och gör till intet alla de tyranner, under vilka mänskligheten lider: synd, död, lag, vrede, helvete, djävul o. s. v.» (s. 208). Dessa tankar utför han närmare i sina Olaus-Petri-föreläsningar om »Den kristna försoningstanken» (1930), där han i Luthers försoningslära ser »det klassiska försoningsmotivet förnyat och fördjupat» (s. 172 ff.). Av det ovan sagda torde framgå, att Auléns utredning av försoningstanken hos Luther till sin verkliga intention icke är att förstå utan hans teckning av Luthers gudsbild såsom bakgrund. Lika litet som Luthers gudsbild representerar en enstaka punkt i hans läroåskådning, utan är uttryck för den evangeliska trons totala inställning, lika litet får Luthers försoningstanke betraktas som en isolerad locus. Då Aulén i kamp- och segermotivet ser den springande punkten i Luthers försoningsuppfattning, utgör den så fattade försoningen ett uttryck för den dualism och den dualismen förutsättande spänningsfyllda enhet, som kännetecknar Luthers gudsbild och hans kristendomstolkning över huvud.

En särskild grupp av Auléns Lutherstudier utgöres av de skrifter, där han insätter Luthers åskådning i ett idé- och dogmhistoriskt sammanhang. Medan han i den förut angivna recensionen av Göranssons arbete »Luthers reformation» hyste vissa betänkligheter mot att direkt ställa Luthers åskådning i förbindelse med den gamla kyrkan, hävdar han i artikeln »Luther

— strömbrytaren» (Svensk teologisk kvartalskrift 1926, s. 222 ff.), att Luther hos sig uppsamlat »det rikaste arvet» från den föregående tiden. »Det faller onekligen ett visst skimmer av komik över den idén att Rom skulle ha något slags monopol på det som ligger bakom reformationen och att den evangeliska kristenheten skulle vara något slags nybegynnelse, som gjort sig urarva i förhållande till kristenhetens gemensamma arv... Det gemensamma arvet är den evangeliska kristenhetens lika mycket som någonsin Roms, ja, det är i grunden vårt med vida större rätt» (s. 230). Och i skriften »Gammalkyrkligt och reformatoriskt» (1930) (bilaga till Inbjudning till teologie doktorspromotionen i Lund 1930, Lunds universitets årsskrift N. F. Avd. 1. Bd. 26. Nr 3) framhåller han, att »de centrala gammalkyrkliga motiven äro i högsta grad effektivt verksamma i Luthers teologi» (s. 20).

Bilden av Aulén som Lutherforskare torde bli högst ofullständig utan aktgivande därpå, att han tillerkänner själva Lutherforskningen avgörande betydelse för den nyorientering av dogmhistoriens framställning, som just nu är av nöden. I »Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung» (1932) framhåller han, huru de dogmhistoriska framställningarna hittills stått under intrycket av Harnacks monumentala dogmhistoriska arbete, men huru detta i själva utgångspunkten, frågan om det kristet egenartade, laborerat med oklarheter och motsägelser. Här har den moderna Lutherforskningen kommit med ovärderliga tjänster, framhåller Aulén. Ty den har öppnat och skärpt vår blick för det egenartat och



specifikt kristna. Den har visat, att kristendomens egenart ligger i ett på ett alldeles särskilt sätt bestämt gudsförhållande, nämligen en sådan gemenskap mellan Gud och syndaren, som Gud själv upprättar genom Jesus Kristus. Gent emot Harnacks oklara och vacklande hållning är härmed en klar och entydig norm given för var inom den mänskliga idéhistorien den äkta och egenartat kristna tron går fram.

Då Arvid Runestam såsom Lutherforskare kan sägas representera en annan typ än Aulén, kan olikheten dem emellan ej angivas så, att Runestam i främsta hand är lärjunge till Einar Billing, ty även Aulén har, såsom tidigare antytts, i mycket lärt av Billing. Ej heller ligger olikheten däri, att de i sina forskningar nått olika, oförenliga resultat. Runestam har givit sitt oförbehållsamma erkännande från saklig synpunkt åt Auléns främsta Lutherarbete, »Luthers gudsbild». I en recension av detta arbete skriver Runestam, att det ger »en förträfflig bild, från en överskådlig utsiktspunkt, av Luthers teologi» (Svensk teologisk kvartalskrift 1926, s. 360). Olikheten dem emellan ligger väsentligen i den olika vetenskapliga metod, som de företräda. De hävda icke blott såsom systematiker olika förfaringssätt, såsom tydligt framgår av diskussionen mellan dem i första och andra årgången av Svensk teologisk kvartalskrift, utan även såsom dogmhistoriker. Det är olikheten i sistnämnda hänseende, som vi här ha att uppmärksamma.

Runestam ger icke blott i sakligt hänseende sitt erkännande åt Auléns »Luthers gudsbild», utan han hälsar ock med synbar tillfredsställelse, att Aulén

»sökt sig in från 'begreppet', från 'läran', från den mer eller mindre systematiskt utformade 'teologien', till 'åskådningen', till 'grundsynen'» (Svensk teologisk kvartalskrift 1926, s. 361 f.). Men överensstämmelsen mellan Aulén och Runestam är dock i förevarande hänseende icke så hel, som härav skulle kunna synas. Det visar Runestams artikel »Dogmhistoriens objekt», som han skrivit med anledning av Auléns »Den kristna gudsbilden» (Svensk teologisk kvartalskrift 1928, s. 376 ff.). »Den person, som skall göras till föremål för en dogmhistorisk undersökning, kan fattas liksom i olika utvecklingslägen, såsom teolog i egentlig mening eller såsom blott 'på vägen' till teologi», skriver Runestam (s. 377). Vad som för Aulén utgör skillnaden mellan begrepp (gudsbegrepp) och bild (gudsbild) eller total trosinställning, ser Runestam som olika psykologiskt fastställbara lägen hos ett visst subjekt. Han vill från »begreppets» ytligare skikt leta sig in till »åskådningens», »grundsynens» djupare liggande psykiska akt. Men så fattar synbarligen icke Aulén saken. »Grundsynen», »bilden» har icke såsom representerande en primär religiös upplevelse för honom värde framför »begreppet», utan »bilden» (»gudsbilden») utgör den grundåskådning, den totala trosinställning, som förklarar de eljest disparata och oförståeliga elementen i Luthers kristendomstolkning och förbinder dem till ett religiöst-sakligt helt. Den metod, som Runestam rekommenderar åt dogmhistorien, är subjektiv-psykologisk i den betydelsen, att det i första hand gäller att fastställa olika personers, olika trossubjekts,



psykologiskt fastställbara lägen; den metod, som Aulén använt, är sakligt-teologisk i den betydelsen, att det gäller att förstå en hos en viss person eller genom ett visst historiskt material given trosåskådning med hänsyn till dess eget religiöst-sakliga sammanhang.

Runestam ställer såsom uppgift för dogmhistorien »att skildra en persons teologiska eller dogmatiska eller religiösa åskådning» (s. 376). Den uppgiften löses närmast med en psykologisk metod. I överensstämmelse därmed har han i sin första Lutherstudie »Luthers inre utveckling till reformator» (1916, författarnamn ännu: Arvid Runebergh) givit en psykologisk utredning av Luthers andliga utveckling.

Det är en synnerligen central och viktig tanke, som Runestam gjort till föremål för undersökning i sin gradualavhandling »Den kristliga friheten hos Luther och Melanchton» (1917). Han går vad frihetsbegreppet hos Luther beträffar icke så tillväga, att han följer dess framväxande ur den katolska åskådningen. Ty — säger han — »den kristliga friheten är ett begrepp, som icke skall sökas på den katolska kyrkolärans mark, utan är något för reformationen egendomligt» (s. 7). Han låter undersökningen börja med en analys av innehållet i De libertate (s. 10 ff.). Därifrån vänder han blicken tillbaka mot Luthers förreformatoriska åskådning och stannar särskilt inför Dictata super psalterium (1513—1516) samt Romarbrevsföreläsningarna (1515—1516) (s. 37 ff.). Här kan han i stort anlägga den utvecklingshistoriska synpunkten för att konstatera, huru Luthers reforma-

toriska åskådning successivt framträder. Då Luthers åskådning efter De libertate 1520 behandlas, är det emellertid icke möjligt att uteslutande anlägga en utvecklingshistorisk betraktelse, ty Luthers åskådning av 1520 förblir i stort densamma. Där använder Runestam en metod, som Billing tidigare lancerat, nämligen ett samgående av en historisk och en systematisk metod, som låter den utvecklingshistoriska synpunkten, så till vida som en sådan alltfort kan komma i fråga, göra sig gällande inom den systematiska indelningens ram. Här behandlas de utomordentligt viktiga frågorna: samvetets frihet, friheten från lagen, den kristliga friheten i förhållande till världslig överhet, lag och ordning o. s. v.

I inledningskapitlets analys av De libertate ger Runestam en djupborrande psykologisk tolkning av den kristliga frihetens begrepp hos Luther i dess första klart reformatoriska utformning. Kärnan i hela undersökningen torde vara behandlingen av friheten från lagen. Lagens uppgift är att väcka kännedom om synden. Den har sålunda egentligen intet att skaffa med den kristne, men den är desto nödvändigare för den råa hopen. Men samtidigt betonar Luther lagens betydelse för den gamla människan inom den kristne. Motsatsen mellan den kristne och den icke-kristne får till parallell motsatsen mellan »den nya och den gamla människan» hos den kristne, resp. »samvetet och kroppen», »kött och ande» (s. 145 ff.). »Så må samvetet vara fritt från lagen, men kroppen lyda lagen» (s. 146). Denna motsats är ej blott av sedlig, utan av religiös art. Samvetets frihet



från lagen innebär, »att det, då fråga är om rättfärdighet inför Gud, icke har något med gärningar att skaffa» (s. 147). Köttet representerar den tron motsatta principen, anden tron. Detta innebär, att människan som kött och ande tillhör två motsatta ordningar, lag och evangelium. I utredningen av dessa fundamentala begrepp i deras sammanhang med Luthers rättfärdiggörelselära ådagalägger Runestam den fina psykologiska skarpblick, som är för honom egen. Hans speciella vetenskapliga förutsättningar komma här Lutherforskningen verkligen till godo.

Samvetets frihet är sålunda för Luther närmast av religiös art. Blott tron, som förenar människan med Kristus, gör henne fri i religiös mening. Men samvetets frihet har ock en etisk innebörd. Blott det genom tron befriade samvetet sätter människan i stånd att göra goda gärningar. Sedligheten flyttas så in i det religiösa livets centrum. Det finns blott en brännpunkt i Luthers teologi.

De båda friheterna, den religiösa och den sedliga, förbindas hos Luther lättast i andens begrepp, framhåller Runestam (s. 169). Anden betyder icke längre för Luther såsom på hans förreformatoriska ståndpunkt villigheten och förmågan att göra det goda (ibid.). Att leva i anden är för honom numera »ingenting mindre än att hava Kristus boende i sig, så att det är han, som handlar i människan» (s. 170).

I förordet till sitt andra större Lutherarbete »Viljans frihet och den kristliga friheten — en undersökning i Luthers teologi» (1921) framhåller Runestam,

att »en behandling av viljefrihetens problem i Luthers teologi på olika sätt visar över till det andra frihetsbegreppet, den kristliga frihetens» (s. III). Denna Lutherundersökning utgör sålunda en naturlig fortsättning av den föregående. Huvudintresset samlar sig till behandlingen av Luthers åskådning i De servo arbitrio, speciellt frågan om predeterminism, predestination och »naturalistisk» determinism. Den självklara utgångspunkten är Luthers ständiga försäkran, »att vi själva ingen fri vilja äga, när det är fråga om vad Gud och hans rike tillhörer» (s. 57). Den fråga, som Runestam uppställer till undersökning, är: »Huru mycket av den determinism, Luther här förfäktar, uppbäres av det religiösa intresset, d. v. s. av intresset för evangelium och förlåtelsetrons visshet, enligt hans egen syn på saken och i verkligheten?» (s. 60.) Med hänsyn till frågan, om den gudomliga vilja, som står bakom skeendet, nödvändigt är oföränderlig eller om den är tillfällig och föränderlig, utvidgar Luther enligt Runestam sin determinism till verklig predeterminism och sätter nödvändigheten i skeendet i sammanhang med Guds förutvetande och förutbestämmande (s. 62). Men Luther förledes, menar Runestam vidare, att icke stanna vid en religiöst motiverad determinism eller vid den evangeliskt och religiöst mindre värdefulla predestinationstanken. Han går vidare till en »naturalistisk» determinism, i det att han låter satsen »omnia necessitate divina facimus» gälla om de ogudaktiga och djävulen själv (s. 67). »Med detta påstående inför Luther ett alldeles nytt gudsbegrepp. Gud är icke längre den personlige»,



utan »en opersonlig naturartad kraft, som oupphörligt verkar och verkar och icke kan annat än verka», »en religiöst och sedligt indifferent kraft» (s. 67 f.). »Här har Luther alltså otvivelaktigt infört ett gudsbegrepp, som svårligen kan stå tillsamman vare sig med den nådens Gud, på vilken tron riktar sig, eller med den godtyckliga viljans Gud, ... vars eviga rådslut man har att böja sig för utan förvetna frågor» (s. 69). Viktigt för förståelsen av Luthers religiösa intentioner är emellertid att iakttaga, »huru lätt och obehindrat för hans tanke denna irreligiösa gudsföreställning slår om i en rent religiös betraktelse, helt enkelt därigenom, att den naturalistiskt tänkte gudens plats intages av — deus huius saeculi, djävulen» (s. 71). Därmed är Luther åter tillbaka vid den religiösa grundsynen. Vi tillhöra antingen regnum Christi eller regnum Satanae. »Det som icke hör Kristus till, vilken annans är det än djävulens?» Härmed är Luther åter mitt uppe i polemiken mot det liberum arbitrium, det hela tiden gällt. Ty striden mellan Gud och djävulen är intet annat än striden mellan Guds nåd och liberum arbitrium (s. 71 f.).

Väsentligen samma tankar framställer Runestam i sin orienterande inledning till G. Rudbergs svenska översättning av De servo arbitrio, »Om den trälbundna viljan» (1925). För undersökningen av begreppet om den kristliga friheten hos Luther hade Runestam tagit De libertate christiana som utgångspunkt. Till J. Svennungs svenska översättning av denna skrift av Luther, »Om en kristen människas frihet» (1929), har Runestam fogat en »Introduktion

i Luthers teologi med ledning av hans skrift om den kristna friheten».

I skriften »En katolsk kritik av en luthersk distinktion» (bilaga till Inbjudning till teologie doktorspromotionen i Uppsala 1924, Uppsala universitets årsskrift s. å.) har han tillgodogjort sig resultaten av sin undersökning av den kristna friheten hos Luther och går till en uppgörelse med Max Schelers kritik av den lutherska etiken. Här söker han även för den evangeliska etikens del framställa en efterföljdstanke, som dock icke skall vara lika med imitatio, utan ligga på trons linje, tankar, som han senare utfört i sitt arbete »Kärlek, tro, efterföljd» (1931).

I mera populär form har han i flera uppsatser, såsom »Luthers reformatoriska grundtankar» och »Luther och vi», ingående i »Föreläsningar om religion och moral» (1920), framställt resultaten av sina forskningar i de större Lutherarbetena. Över huvud kan om Runestam liksom om Billing sägas, att allt hans teologiska tänkande väsentligen rör sig kring eller återgår till Luther. Uppsatsen »Luther och vi» visar, att jämte det psykologiska ett därmed nära förbundet praktiskt-pedagogiskt intresse finnes hos Runestam. Han för över undersökningen från det vetenskapliga planet till ett oss näraliggande praktiskt på det sättet, att han analyserar problemets psykologiska innebörd och tillämpar det på nutidsmänniskans psykologiska läge.



## IV.

Även om Aulén och Runestam beträffande den sakliga tolkningen av Luthers åskådning i mycket överensstämma — det förhåller sig nämligen icke blott så, att Runestam, såsom förut nämnts, givit sitt oförbehållsamma erkännande åt Auléns teckning av Luthers teologi i hans främsta Lutherarbete »Luthers gudsbild», utan även så, att Aulén uttryckligen biträtt Runestam i hans kanske allvarligaste kritiska anmärkning mot Luther, dennes glidning till ett irreligiöst naturalistiskt gudsbegrepp i De servo arbitrio (jfr G. Aulén: Den kristna gudsbilden, 1927, s. 222) — så intaga de dock i metodologiskt hänseende skilda ståndpunkter. Medan Runestam väsentligen företräder en psykologisk metod med uppgift att förstå olika sidor hos Luther eller uttalanden av honom ut från själslivets betingelser och den sedlig-religiösa erfarenheten, har Aulén ställt sig den teologisk-sakliga uppgiften före att klarlägga Luthers åskådning med hänsyn till dess eget religiös-etiska sammanhang. I detta hänseende kunna Aulén och Runestam sägas stå som exponenter för två olika riktningar inom den allra senaste svenska Lutherforskningen.

I likhet med Aulén ställer Anders Nygren sig den uppgiften före att klarlägga och förstå Luthers åskådning med hänsyn till dess eget inre sakliga sammanhang. Medan Aulén ut från gudsbilden såsom uttryck för den totala trosinställningen sökt framställa och förstå Luthers teologi, utgår Nygren från den kristna uppfattningen av kärleken såsom agape i

motsats till den antika eros-åskådningen, när han i det sista avsnittet av sitt stora arbete »Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape I—II» (1930, 1936) går att klarlägga Luthers åskådning i dess specifikt kristna, evangeliska egenart.

I den principiella bestämningen av det grundläggande begreppsparet eros-agape står Nygren väsentligen i överensstämmelse med den katolske teologen Max Scheler. Denne har nämligen i den synnerligen instruktiva undersökningen »Das Ressentiment im Aufbau der Moralen», ingående i »Vom Umsturz der Werte I» (1919, 2. uppl. av »Abhandlungen und Aufsätze I», 1915), bestämt den kristna uppfattningen av kärleken såsom agape i motsats till den antika föreställningen om kärleken såsom eros[1].

[1] För att på denna punkt belysa överensstämmelsen mellan Nygren och Scheler utan att i övrigt göra Nygren beroende av Schelers teologiska grundsyn och förfaringssätt skall jag här visa på Schelers principiella bestämningar av eros och agape i nämnda skrift »Das Ressentiment im Aufbau der Moralen» och därmed konfrontera de grundläggande bestämningar av eros och agape, som Nygren sammanställt till ett »schema över den principiella motsatsen» i första delen av »Den kristna kärlekstanken».

»In der christlichen Moralsphäre wird», framhåller Scheler, »die 'Agape' und 'Caritas' von 'Eros' und 'Amor' scharf und dualistisch geschieden» (s. 108). Den första olikheten mellan den antika eros-åskådningen och den kristna agape-uppfattningen ligger enligt Scheler däri, att kärleken för antikens människa är »ein zur sinnlichen Sphäre gehöriger Tatbestand, und zwar eine Form des 'Begehrens', 'Bedürfens'» (s. 107), medan kärleken enligt kristen åskådning är »Opfern, Helfen» (s. 115). I den schematiska teckningen av den principiella motsatsen mellan eros och agape framhåller Nygren på samma sätt: »Eros är be-



Även om Nygren i den principiella bestämningen av de grundläggande begreppen eros och agape har en föregångare i Max Scheler och alltså i utgångspunkten för sin bestämning av den kristna kärlekstanken genom tiderna icke är originell, så har han på ett inom forskningen tidigare icke förekommande sätt använt nämnda begreppspar för att giva en utomordentligt klar och överskådlig bild av huru inom den kristna idéhistorien eros- och agapemotiven stått i spänningsfylld kamp med varandra under de första kristna århundradena, förbundits i en caritassyntes vid över-

gär, åtrå. Agape är offer» (I, s. 171). — Den avgörande olikheten mellan eros och agape ligger enligt Scheler »in der Bewegungsrichtung». Enligt antik åskådning är kärleken »ein Streben, eine Tendenz des 'Niederen' zum 'Höheren', des 'Unvollkommneren» zum 'Vollkommneren', des 'Ungeformten' zum 'Geformten', des '*μὴ ὄν*' zum '*ὄν*', des 'Scheins' zum 'Wesen'» etc. (s. 108). Inom kristendomen föreligger »die Bewegungsumkehr der Liebe»; här visar sig kärleken däri, att »das Edle sich zum Unedlen herabneigt und hinablässt, der Gesunde zum Kranken, der Reiche zum Armen, der Schöne zum Hässlichen, der Gute und Heilige zum Schlechten und Gemeinen, der Messias zu den Zöllnern und Sündern» (s. 110). Nygren hävdar: »Eros är den uppåtstigande tendensen. Agape stiger nedåt.» (I, s. 171.) — Enligt antik åskådning är kärleken något mänskligt, men kan ej finnas hos gudomen: »Wären wir Götter, würden wir nicht lieben», citerar Scheler från Platon och tillägger: »Denn im vollkommensten Sein kann kein 'Streben', 'Bedürfen' mehr sein» (s. 109). Eros sträcker sig »hinauf bis zur Gottheit, die selbst nicht mehr liebt, sondern nur das ewig ruhende, einheitgebende Ziel all jener mannigfaltigen Liebesregsamkeiten darstellt» (ibid.). För kristen föreställning är däremot enligt Scheler Guds väsen »Lieben und Dienen» och Gud själv »liebender Gott — ein hölzernes Eisen

gången till medeltiden och principiellt skilts från varandra vid nya tidens ingång. Då han i arbetets sista avsnitt tecknar Luthers etisk-religiösa åskådning såsom uttryck för en agapemotivets förnyelse (II, s. 500 ff.), blir hans framställning av Luthers teologi på grund av det vittomfattande idéhistoriska perspektiv, vari han inställer Luther, präglad av utomordentlig klarhet.

Luther utgör i grunden mål- och riktpunkten för hela undersökningen av den kristna kärlekstanken

för den antiken Menschen» (s. 111). På liknande sätt framhåller Nygren: »Eros är i främsta rummet *människans* kärlek: Gud är föremål för eros... Agape är i främsta rummet *Guds* kärlek, 'Gud är agape'» (I, s. 171). — Enligt Scheler är eros-kärleken »nur ein 'Weg'», »ein 'Methodos'», »ein Drang in allen Dingen, ein ὀρέγεσθαι und ἐφίεσθαι hinan nach der Gottheit» (s. 109), men enligt kristen åskådning har agape-kärleken den innebörden: »Gott kam spontan herab zum Menschen» (s. 111). Nygren hävdar på liknande sätt: »Eros är människans väg till Gud. Agape är Guds väg till människan» (I, s. 171). — Enligt Scheler är den kristna kärleken »ein spontanes Überfliessen der Kräfte», »ein Opfern, das freies Abgeben des eigenen vitalen Reichtums ist» (s. 115). Denna kärlek framgår »aus innerer Geborgenheit und eigener Lebensfülle» (s. 117). I motsats härtill står den andra inställningen, som enligt Scheler är »ein Anzeichen des gehemmten, geschwächten Lebens» och framträder som »spezifischer Egoismus», »Hinsehen auf sich, *sein* Interesse», »Trieb der Selbsterhaltung» (s. 115), »Erwerbung des Lebens» (s. 116). »Der antiken Liebeshaltung und -Idee lag ein Moment von Lebensangst zugrunde. Das Edlere ängstigt sich hier, zum Unedleren zu kommen, da es dauernd Anteil an ihm gewinnen könnte und durch es hinabgezogen zu werden fürchtet» (s. 119 f.). På liknande sätt bestämmer Nygren eros' och agapes olika sätt att förhålla sig och vara: »Eros är egocentrisk kärlek, en form av självhädelse... Agape är osjälvisk kärlek.» »Eros vill



genom tiderna, Nygrens största och förnämligaste arbete. Bevis härför är det från Luther, närmare bestämt från den 28:e tesen i Heidelbergdisputationen, hämtade motto, som Nygren givit hela andra delen av sitt arbete: »Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, amor hominis fit a suo diligibili» etc. Luthers tankegång är denna enligt vad Nygren angiver (II, s. 543): Guds kärlek påträffar icke sitt föremål såsom på förhand givet, utan skapar själv och frambringar detsamma, men den mänskliga kärleken

vinna sitt liv... Agape lever Guds liv, vågar därför 'mista det'.» »Eros är den på brist beroende viljan att förvärva och äga. Agape är det på rikedom och fullhet beroende skänkandet» (I, s. 171). — Enligt antik föreställning är, menar Scheler, kärleken såsom »ein zur sinnlichen Sphäre gehöriger Tatbestand» bestämd av sitt föremåls värde (s. 107), då ju »das Geliebte den Liebenden bewegt (Aristoteles), d. h. also anzieht, gleichsam lockt und ladet, zu ihm zu kommen» (s. 109). Här frågar man efter »Ziel und Zweck», här har »Berechnung, Verstand, Überlegung» sin plats (s. 116). Den kristna kärleken är däremot oreflekterad, omotiverad, spontan enligt Scheler: »Es drängt uns, zu opfern — ehe wir wissen warum und wofür und für wen» (ibid.). Den kristna kärleken är uttryck för »ein spontanes Überfliessen der Kräfte» (s. 115). »Gott kam *spontan* herab zum Menschen» (s. 111). »Alle, die Freunde und Feinde, die Guten und Bösen, die Edlen und die Gemeinen sind der Liebe wert» (s. 112). Denna kärlek är ock skapande: ur Guds väsen såsom kärlek följer »das Schaffen», säger Scheler (s. 111). På liknande sätt bestämmer Nygren eros och agape: »Eros bestämmes av sitt föremåls kvalitet, dess skönhet och värde; den är ej spontan, utan 'avvunnen', 'motiverad'. Agape är suverän gentemot sitt föremål, gäller både 'onda och goda', den är spontan, 'framvällande', 'omotiverad'.» »Eros *konstaterar värde* hos sitt föremål — och älskar det. Agape *älskar* — och *skapar värde* hos sitt föremål.» (I, s. 171.)

skapas och frambringas av sitt föremåls åtråvärda beskaffenhet, enär den själv är begärande. Den sistnämnda kännetecknas därav, att den i allting söker sitt eget och hellre vill mottaga än dela med sig av sitt goda. Luther vet sig härmed icke hava sagt något annat, än vad som är allmänt erkänt av alla såväl filosofer som teologer. Han åberopar direkt Aristoteles. Men den gudomliga kärleken är av motsatt art. Den meddelar av sin rikedoms fullhet. Den uppsöker dem, som äro syndare, onda, dåraktiga och svaga, gör dem rättfärdiga, fromma, visa och starka och visar så sin spontana och skapande art. I vad Luther kallar mänsklig och gudomlig kärlek (amor hominis, amor Dei) ser Nygren en full motsvarighet till eros och agape, den antika och den kristna kärleken. Och det är av det anförda uttalandet av Luther tydligt, att han skarpt åtskiljer dem och visar deras särart. I detta särskiljande ligger — på det kortaste sättet uttryckt — enligt Nygren Luthers insats i den kristna kärlekstankens historia.

Erosfromheten har såsom bottnande i självisk begär en egocentrisk inställning. I likhet med vad Nygren angivit i ett tidigare arbete »Urkristendom och reformation» (1932, s. 109 ff.) framhåller han i »Den kristna kärlekstanken», att »Luthers huvudinvändning mot den katolska fromheten alltid är denna, att den sätter det egna jaget i Guds ställe» (II, s. 501). Såsom första moment i den kopernikanska omvälvning, som Luther företog, finner Nygren i likhet med Karl Holl (jfr t. ex. dennes uppsats »Was verstand Luther unter Religion?» i Gesammelte Aufsätze I, 1927), att



»Luther känner sig som den teocentriska religionens härold i dess kamp mot allt vad egocentricitet heter» (ibid.). Likaledes i likhet med Holl anser Nygren, att Luther nått denna nya reformatoriska ståndpunkt redan i Romarbrevsföreläsningarna 1515—1516. Han hävdar nämligen här: »Nedrivas och förstöras skall allt 'som är i oss' ... Uppbyggas och planteras skall däremot 'allt, som är utanför oss i Kristus'» (II, s. 501). Såsom andra moment i Luthers kopernikanska omvälvning finner Nygren, att Luther förlägger gudsgemenskapen »på vårt mänskliga plan» i stället för, som man tidigare tänkt sig det, »på Guds helighets plan» (II, s. 503).

Ett nedbrytande och ett uppbyggande är enligt Nygren Luthers insats i den kristna kärlekstankens historia: caritassyntesen nedbrytes, agapekärleken uppbygges. Då caritassyntesen, sådan den förelåg redan hos Augustinus, djupast är bestämd av erosfromhetens egocentriska inställning, blir Luthers kamp mot caritas ett nedbrytande av erosfromheten på kristen mark. Luthers förkastande av varje förtjänsttanke (II, s. 518 ff.), hans tillbakavisande av varje försök att på förnuftets och spekulationens väg stiga upp till Gud (II, s. 520 ff.), hans kraftiga avvisande av mystikens uppåtstigande, varvid han rekommenderar att såsom »en verklig pest avsky Dionysii Mystiska teologi och liknande böcker» (II, s. 523 ff.), hans kamp mot självkärleken även i dess förädlade och sublimerade form (II, s. 527 ff.) och hans förkastande av »fides caritate formata» (II, s. 534 ff.), tolkar Nygren som moment i hans oavlåtliga kamp mot

erostendensen. Huru Luther gent emot »fides caritate formata» ställer »sola fides» och huru detta markerar ett avgörande drag i Luthers trosbegrepp, har tidigare även inom svensk Lutherforskning framhållits; jfr t. ex. vad som ovan antytts om Göranssons behandling av Luthers trosbegrepp. Men tack vare det omfattande och djupgående perspektiv, vari Nygren inställer behandlingen även av denna fråga, blir utredningen därav hos Nygren präglad av utomordentlig klarhet.

Luther har lyckats i sitt nedrivningsarbete, konstaterar Nygren (II, s. 540). Vad han sätter i stället är enligt Nygren den kristna kärleken, agape, i dess särpräglade art. I kärlekstanken hos Luther påträffar Nygren väsentligen de drag, som han i sin principiella bestämning (I, s. 171) finner kännetecknа agape i motsats till eros. Det sammanfattande uttrycket för agapes egenart är dess spontaneitet. Den är spontan i motsats till såväl varje eudaimonistiskt motiverat handlande (II, s. 544) som all lagiskhet (II, s. 545). Den är spontan vidare i betydelse av »quellende Liebe» (II, s. 548), men även så, att den icke har anseende till personen (ibid.). Den är spontan slutligen i motsats till varje rationell beräkning och är såsom sådan »eine verlorene Liebe»: »det tillhör kärleken att låta sig bedragas» (II, s. 550). Då Luther i fullt konkreta drag tecknat en kärlek, som är raka motsatsen till den kärlek, som söker sitt, har han hämtat dragen till denna från Guds kärlek (II, s. 551). Och denna kärlek blir möjlig i en kristens liv, därför att han är satt mellan Gud och nästan. Den kristne har icke



något kärlekens kraftcentrum i sig själv. Den kärlek, som han kan giva, är blott den, som han fått mottaga av Gud. »I tron mottager han Guds kärlek, i kärleken giver han den vidare åt nästan», framhåller Nygren (II, s. 552) och tillfogar ett synnerligen belysande uttalande av Luther: »glawben und lieben, durch wilch der mensch tzwischen Gott unnd seynem nehisten gesetzt wird alss eyn mittell, das da von oben empfehet und unten widder aussgibt unnd gleych eyn gefess oder rhor wirt, durch wilchs der brun gotlicher gutter on unterlass fliessen soll ynn andere leutt» (II, s. 553).

I Lutheravsnittet i det stora arbetet om »Den kristna kärlekstanken» har Nygrens Lutherforskningar nått sin höjdpunkt och så att säga sin avslutande syntes. En stor del av hans tidigare undersökningar skulle kunna betraktas som förarbeten därtill. Redan i artikeln »Eros und Agape. Eine Skizze zur Ideengeschichte des Christentums» (Zeitschrift für systematische Theologie 6. Jg. 1928/1929, s. 690 ff.) har han tecknat sin principiella syn på de båda grundmotiven eros och agape, nämnda motivs kamp i idéhistorien och Luthers ställning där. Då eros-begreppet betecknar den hellenistiska världens djupaste religiösa motiv, men uttrycket för kristendomens allmänna struktur icke blott kan sökas i agape, utan även i pistis, vilket särskilt framgår av det lutherska »sola fides», går Nygren i artikeln »Eros och pistis» (Svensk teologisk kvartalskrift 1933, s. 115 ff.) till en undersökning av frågan huruvida icke lika gärna eller kanske riktigare hellenismens eros jämföres med

kristendomens pistis. Svaret, som Nygren ger, är tvåfaldigt. Principiellt kan i jämförelsen mellan eros och agape den sistnämnda utbytas mot pistis, ty »talet om rättfärdiggörelsen genom tron allena har ingen annan mening och uppgift än just att inskärpa, att människans rättfärdiggörelse och gemenskap med Gud endast och allenast har sin grund i Guds omotiverade agape. 'Tron allena' betyder ingenting annat än 'agape allena'» (s. 121 f.). Men med hänsyn till den faktiska idéhistorien kan ej agape utbytas mot pistis, ty icke pistis, utan agape har gång efter annan förväxlats med eros (s. 122 f.). Den med erosmotivet förbundna egocentriskt religiösa inställningen såväl som den med agapemotivet sammanhörande teocentriciteten har Nygren principiellt utrett i artikeln »Egoism och religion» (Svensk teologisk kvartalskrift 1927, s. 129 ff.). I flera mindre skrifter har han från olika synpunkter sökt angiva Luthers plats i den kristna kärlekstankens historia, så i »Die Kopernikanische Umwälzung Luthers» (Zeitwende 6. Jg., 1. Hälfte 1930, s. 357 ff.) och i »Die Bedeutung Luthers für den christlichen Liebesgedanken» (Luther-Jahrbuch 11. Jg. 1929, s. 87 ff.), vilken undersökning han till väsentliga delar publicerat på svenska i artikeln »Den kristna kärlekstanken hos Luther» (Svensk teologisk kvartalskrift 1930, s. 3 ff.). Stundom behandlar han enskilda sidor av Luthers åskådning mot idéhistorisk bakgrund. I festskriftsuppsatsen »Simul iustus et peccator hos Augustinus och Luther» (Till Gustaf Aulén 15/5 1939, s. 245 ff.), belyser han på ett synnerligen skarpt sätt en sida av Luthers rättfärdig-



görelselära mot Augustinus som bakgrund. Det synes, som om Luther nått så långt, som det över huvud är möjligt att nå i förnekandet av all människans förtjänst inför Gud, då han hävdar, att även helgonens bästa gärningar äro intet annat än synder, för vilka de måste bedja om förlåtelse. Och dock stannar han icke här, framhåller Nygren. »I Heidelbergdisputationens sjätte tes möter oss den för hela den katolska traditionen oerhörda och stötande förklaringen, att icke ens Guds egna verk, som han utför genom människor, kunna fritagas från att tillika vara synder» (s. 259). I »Försoningen — en gudsgärning» (1932) insätter han Luthers försoningstanke i ett omfattande historiskt-systematiskt sammanhang. Särskilt beaktansvärd är här hans korrigering av den ofta förekommande tolkningen av Luthers sats, att man måste vara salig för att kunna göra det goda. Saligheten har för Luther intet att göra med människans naturutrustning, utan är detsamma som gudsgemenskap, d. v. s. att stå under Guds nåds och kärleks aktiva ingripande (s. 35 f.).

En särskild grupp av undersökningar utgöres av sådana, där Nygren konfronterar Luthers åskådning — särskilt hans etiska — med den katolska och ut från Luther söker fastställa den evangeliska livssynen. Redan i det stora arbetet »Filosofisk och kristen etik» (1923, 2. uppl. 1932) ger Nygren en allmän bestämning av den lutherska etikens egenart. Efter en principiell undersökning av »Det etiska omdömets självständighet» (Svensk teologisk kvartalskrift 1925, s. 38 ff.) når han i utredningen av »Det godas begrepp

enligt evangelisk och katolsk åskådning» (Svensk teologisk kvartalskrift 1926, s. 20 ff.) (dessa två undersökningar även publicerade i »Etiska grundfrågor» 1926) det resultatet, att det godas begrepp hos Luther i motsats mot inom katolicismen har sin grund i en absolut värdering. Mera ingående har han bestämt förhållandet mellan »evangelisk och katolsk livstyp» i skriften »Religiositet och kristendom» (1926, s. 84 ff.). Framför allt i två hänseenden, från fromhetstypens och den etiska livstypens synpunkt, har han med utgångspunkt hos Luther markerat den evangeliska livstypen till skillnad från den katolska: »Den katolska fromhetstypen karakteriseras därav, att människan själv står i medelpunkten för det religiösa förhållandet, den evangeliska fromhetstypen åter av att Gud är det religiösa livets medelpunkt och herre» (s. 90). Vidare: »Den katolska livstypen karakteriseras därav, att det goda göres för lönens skull; den evangeliska livstypen åter karakteriseras därav, att det goda göres för dess egen skull» (s. 98).

Nygren företräder i likhet med Aulén metoden att förstå Luthers åskådning med hänsyn till dess eget inre sakliga sammanhang. Om Nygren torde kunna sägas, att han tillämpat denna metod med strängare konsekvens än kanske någon annan. Allt hos Luther får enligt Nygren sin förklaring från den konsekventa agapeinställningen. Liksom Aulén söker även Nygren insätta och förstå Luther i det idéhistoriska sammanhanget. Men Aulén hade även hävdat, att utforskandet av Luthers åskådning hade betydelse för över huvud det systematisk-teologiska förståendet av



det egenartat kristna. För att ej bilden av Nygren som Lutherforskare skall bli alltför ofullständig ha vi att aktge på huru just inträngandet i Luthers religiösetiska åskådning satt honom i stånd att teckna »Det kristna ethos' egenart» (Svensk teologisk kvartalskrift 1939, s. 299 ff.) och sålunda via Luther nå en systematisk-teologisk förståelse av det kristna livets innebörd: »Det är», säger han, »att leva *av Guds kärlek* (religiöst) och att leva *i Guds kärlek* (etiskt); det är att mottaga Guds kärlek (rättfärdiggörelsen genom tron) och att vara ett organ för Guds kärlek, så att den får gå vidare till andra (trons frukter)» (s. 303). Detta är kontentan av Nygrens egen Luthertolkning.

Torsten Bohlin kan inom den svenska Lutherforskningen i viss mån karakteriseras som antipod till Anders Nygren. Medan denne i stort företräder samma metod som Aulén, står Bohlin närmare Runestam, vilken ock i sina metodologiska överväganden direkt hänvisat till Bohlin (jfr Svensk teologisk kvartalskrift 1928, s. 381).

För förståelsen av metoden i Bohlins Lutherforskningar erbjuder sig hans behandling av Luther i »Tro och uppenbarelse — en studie till teologins kris och 'krisens teologi'» (1926) som lämplig utgångspunkt. Nämnda skrift utgör väsentligen en kritisk framställning och granskning av den dialektiska teologien, av Bohlin betecknad »krisens teologi». I det tredje kapitlet företar han en jämförelse mellan denna teologi å ena sidan och Luther och Kierkegaard å den andra, vilka utgivits som nämnda teologis hemulsmän (s. 100 ff.). Runestam hade hävdat som ett metodolo-

giskt krav att psykologiskt skilja mellan en begreppsmässigt utformad teologi och en religiös upplevelse, som blott var »på vägen till teologi». Bohlin tillämpar en sådan metod, då han beträffande den dialektiska teologiens representanter framhåller, att en inkongruens föreligger mellan deras »intention» och »teologi»: »här såsom så ofta annars är en djupgående omotsvarighet för handen mellan det personligt erfarna andliga innehållet och den begreppsmässiga utformningen av detsamma» (s. 152 f.). Vad den dialektiska teologiens förhållande till Luther och Kierkegaard beträffar, är det enligt Bohlin så, att denna teologi anknutit till »paradoxståndpunkten», men ej till »den religiösa erfarenhetslinjen hos Kierkegaard, som äger inre sammanhang med Luthers reformatoriska åskådning» (s. 140). Och dock hade Kierkegaard uttryckligen framhållit, att »det varmed Luthers religiösa storhet står och faller, är 'den personliga tillägnelsen' eller 'innerligheten' såsom den för kristendomen avgörande bestämningen» (ibid.). Det är, framhåller Bohlin vidare, »just den Kierkegaard, som vi möta på den religiösa erfarenhetslinjen, som känner sig såsom Luthers lärjunge» (s. 151). Den hos Luther föreliggande »realpsykologiska betraktelsen av människan såsom ett genom nåden nyskapat subjekt» får icke förbises, framhåller Bohlin (s. 145). »Visserligen betonar Luther genomgående, att människan icke skall bygga på sin känsla, utan blott på rättfärdigheten *extra nos*. Men härvid vill han icke förneka, att det nya livet *även* är att förstå såsom ett förnimbart psykologiskt faktum. Icke alltid känna



vi det — då skulle vi redan vara i himlen, icke på jorden. Men å andra sidan är det enligt Luther omöjligt, att det icke skulle förnimmas åtminstone ibland» (s. 144).

Erfarenhetslinjen, som enligt Bohlin finnes hos Luther »åtminstone ibland», gör Bohlin emellertid till huvudlinje vid sin undersökning av Luthers teologi i det stora arbetet »Gudstro och Kristustro hos Luther» (1927). Han vill nämligen här pröva Luthers åskådning på dess religiösa erfarenhetshalt och frågar, »huruvida den ståndpunkt, som Luther omfattar i kraft av inre erfarenhet, följdriktigt genomföres eller genombrytes, när han teologiskt förklarar och utvecklar sin nya gudsåskådning och frälsningsuppfattning» (s. 83). Bohlin anlägger en psykologisk metod såsom den, som till sist allena är i stånd att skänka systematisk klarhet över Luthers åskådning: »Huru spänningsfylld och osystematisk Luthers teologi än förefaller att vara, äger den i varje fall en organisk enhet i väsenssammanhanget med reformatorns av en enhetlig intuition bestämda religiösa jag. De väldiga tankeblock, som tillsammantagna måste betraktas såsom Luthers teologiska tankebyggnad, men som icke restlöst låta inordna sig i en enhetlig byggnadsplan, förutsätta denna, låt vara icke alltid lika tydligt skönjbara, intuition. Därför ligger det i sakens natur, att varje historisk-systematisk undersökning av Luthers åskådning måste bli otillfredsställande, ifall den icke klarlägger jämväl förbindelsen med Luthers religiösa liv, hans gudsupplevelse» (s. 1). »Det psyko-

logiskt-religiösa intresset» är »en systematisk angelägenhet» (s. 2).

Den psykologiska metodens nära samband med 1800-talets, speciellt den ritschlska teologiens frågeställningar kommer hos Bohlin tydligare fram än hos Runestam. I »Tro och uppenbarelse» hade Bohlin hävdat, att »den evangeliska teologin förvisso icke har att göra sig urarva till den väldiga insats, som 1800-talsteologin alltifrån Schleiermacher representerar, utan... fullfölja den linje, som summariskt kan karakteriseras genom orden: omedelbar religiös erfarenhet och fördjupande i uppenbarelsehistorien» (s. 153). Tron har sin givna plats och innebörd i »den religiösa erfarenhetsteologin» (ibid.). Vid sidan av det med den religiösa erfarenheten sammanhängande förtröstansmomentet visar Bohlin på »ett metafysiskt inslag» i Luthers trosbegrepp (s. 150), en distinktion som röjer märkbart ritschlskt inflytande. Detta inflytande visar sig ännu tydligare, då Bohlin i det stora arbetet »Gudstro och Kristustro hos Luther» upptar och vidare utför Runestams förut antydda kritiska anmärkning mot Luther, att han i De servo arbitrio momentant låtit allmaktstanken slå om i en naturalistisk, irreligiös gudsföreställning. Luther har i De servo arbitrio, menar Bohlin, utvidgat »det strängt monergistiska betraktelsesättet» till »en allmän religiös determinism», som innebär, »att Gud icke sviker sitt löfte att frälsa utan oföränderligt fasthåller detta och i sin allmakt nedbryter varje motstånd, som reses mot dess förverkligande» (s. 272). Men med denna rent religiösa tanke på oföränderligheten i



Guds eviga nådesvilja förbinder Luther »en abstrakt metafysiskt fattad oföränderlighetstanke», nämligen tanken att »allt som sker» »sker med nödvändighet i kraft av Guds allsmäktiga vilja» (s. 273). Hos Luther invävas sålunda i varandra enligt Bohlin »ett rent religiöst postulat och ett icke-religiöst abstrakt-metafysiskt resonemang» (ibid.), av vilka endast det förra har samband med »gudserfarenheten» och är att finna på den religiösa erfarenhetslinjen (ibid.). Den psykologiska metoden att komma till rätta med Luther leder emellertid Bohlin till en ännu längre gående kritik av dennes åskådning. Luther utvidgar nämligen enligt Bohlin »sin inre erfarenhet av frälsningen såsom alltigenom ett Guds verk, som människoviljan varken kan förbereda eller medverka till, att gälla såsom förklaringsgrund för allt skeende överhuvud — utan att vara medveten om att han härigenom omvandlar den subjektiva konkreta erfarenheten till en abstrakt metafysisk teori» (s. 274). Vad Luthers egen utredning av dessa frågor i De servo arbitrio beträffar, är det enligt Bohlin »egentligen icke fråga om tvenne olika *tanke*linjer, som härvid bryta sig mot varandra, ty Luthers 'tänkande' i De servo arbitrio visar sig vara behärskat av strävandet att genomföra den opersonligt metafysiska allmaktstanken» (s. 283). Då Luther samtidigt icke kan släppa »den sedliga visheten om ansvar och skuld eller den religiösa visheten om Gud såsom den Helige», »kommer tanken på människans personliga ansvar och tanken på Guds väsens godhet att ingå såsom oförytterliga men i grun-

den heterogena moment i den deterministiska helhetsåskådningen» (ibid.). Medan Aulén, som för sig ställt uppgiften att sakligt-teologiskt söka förstå Luthers åskådning med hänsyn till dess eget inre religiösa sammanhang, i Luthers gudsbild såg »en spänningsfylld enhet», en »dynamisk syntes», leder den psykologiska metoden Bohlin till det resultatet, att Luthers gudsbild i De servo arbitrio sönderfaller i heterogena element.

Hos Bohlin framträder på ett eklatant sätt det intima sambandet mellan forskningsmetod och forskningsresultat. Inom den följande Lutherforskningen har ifrågasatts, huruvida Bohlin i den centrala frågan om gudsbilden hos Luther givit en riktig tolkning och om över huvud Bohlins närmast från 1800-talets erfarenhetsteologi hämtade metod är ägnad att klarlägga de djupaste intentionerna hos Luther. Karl Holl har i sitt stora Lutherarbete »Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther» förelagt sig uppgiften att giva en framställning, som icke stannar vid detaljanalysen eller ger en psykologisk tolkning, utan når den omfattande syntesen, tar sikte på den religiöst-sakliga innebörden i Luthers åskådning och belyser den ut från dess eget centrum. Det är betecknande, att Bohlins omfattande arbete »Gudstro och Kristustro hos Luther» i mycket utgör en kritisk uppgörelse med Holls Lutherundersökningar, såsom det också karakteriserats som ett inlägg i den livliga debatten kring dessa. Blott i ett par hänseenden skall Bohlins arbete från denna sida belysas.

Beträffande Holls utredning av Luthers rättfärdig-



görelselära framhåller Bohlin, »att Holls allmänna utgångspunkt måste betecknas såsom 'dogmatisk', såtillvida som han såsom från en självklar förutsättning utgår från att Luthers rättfärdiggörelseuppfattning genomgående måste tänkas fullt entydig» (s. 377). Med det psykologiska betraktelsesätt, som Bohlin anlägger, är det naturligt, att han biträder W. Walthers kritik, »att 'grundfelet' i Holls konstruktion av Luthers rättfärdiggörelselära ligger i bristen på en klar åtskillnad 'zwischen der in einem Augenblick geschehenden Rechtfertigung dessen, der nur Sünder ist, und der Vergebung, deren sich das in Gemeinschaft mit seinem Vater stehende Kind Gottes getrösten darf'» (s. 373). »I sin iver att hävda det kristna livets karaktär av ständig nyskapelse förbiser Holl» i sin Luthertolkning, menar Bohlin, »att den gamla självviska viljan icke fortlever i *samma mening* hos den rättfärdiggjorde som hos den icke-rättfärdiggjorda människan» (s. 373 f.). Tröstemotivet i rättfärdiggörelseläran och betonandet av att människans vilja efter rättfärdiggörelsen på något sätt är det nya livets subjekt äro tankar, som eljest höra hemma i Melanchthons behandling av hithörande frågor; men hos Melanchthon träder den psykologiska metoden på allvar in i det teologiska tänkandet. Bohlin synes på grund av den psykologiska metoden gent emot Holl företräda en »Walthersk-Melanchthonsk» tolkning av Luther.

Medan Bohlin räknar det som en förtjänst hos Holl, att han »med särskild styrka framhävt den reformatoriska trons karaktär av 'böra' eller obetingad för-

pliktelse gentemot Gud», ser han det som en brist, »att Holl med avseende på förpliktelsen stannar vid en specifikt etisk-religiös bestämning utan att tränga bakom det 'blott' sedligt religiösa till den numinösa affekten» (s. 467, jfr s. 260). För att psykologiskt förklara Luthers trosbegrepp tillgriper Bohlin synbarligen Rudolf Ottos religionspsykologi.

Icke blott beträffande enskilda fundamentala punkter går Bohlin till en kritisk uppgörelse med Holl, utan ett speciellt motiv till arbetet i dess helhet har varit, säger Bohlin själv i förordet, »intresset att pröva giltigheten av Karl Holls djupgående nyorientering av frågan om Kristi plats och betydelse inom Luthers fromhet och reformatoriska åskådning» (s. VII). Uppgiften för hela undersökningen har han här preciserat så: »I vilket förhållande stå Luthers reformatoriska gudstro och kristustro till varandra? Är det fråga om tvenne självständiga storheter, som blott på ett mera eller mindre yttre sätt förbindas med varandra, eller föreligger ett organiskt sammanhang häremellan? Är trons föremål hos Luther splittrat, eller är det — i sista hand — klart enhetligt bestämt?» (ibid.). I inledningskapitlet om »gudsfrågan såsom livsproblemet hos Luther» framhåller Bohlin, att det reformatoriska genombrottet innebär, att Luther i Kristus ser den konkreta, fulla uppenbarelsen av Gud. Sedan Bohlin i andra kapitlet behandlat »den gudomliga väsenshalten», sådan Luther såg den, och därvid betonat den lutherska trons art av rätt förtröstan till den rätte Guden, behandlar han i tredje kapitlet »den treenige och ende Guden» och framhåller, hurusom Luthers beroende av gammalkyrkliga betraktelsesätt haft till följd, att hans kristusbestämda gudserfarenhet intvingats i substantiella, naturalistiska kategorier. Detta sätt att karakterisera Luthers förhållande till den gammalkyrkliga teologien visar — i likhet med den reformatoriska trons bestämning såsom väsentligen förtröstan — beroende av den ritschlska teologien. I det fjärde kapitlet undersöker Bohlin först de olika sidorna av fördoldhetstanken, visar därefter huru gudsbilden kommit att splittras i De servo arbitrio och framhåller slutligen, huru fördoldhetstanken hör oupplösligt samman med Luthers reformatoriska gudsbild. Det femte kapitlet behandlar Kristi betydelse för rättfärdiggörelsen. På ett tidigt stadium — i Psalm- och Romarbrevsföreläsningarna t. o. m. år 1516 — räknar Luther enligt Bohlin med ett oförmedlat och ett kristusförmedlat gudsförhållande i rättfärdiggörelsen, men på det senare stadiet endast med det sistnämnda. Där har rättfärdiggörelsen per Christum och propter Christum tillika kommit att invävas i varandra och bilda en enhet. I det sjätte och sista kapitlet, som ger en systematisk avrundning av hela undersökningen, besvarar Bohlin den i förordet uppställda huvudfrågan på det sättet, att »kristustro och gudstro alldeles icke betyda en trosobjektets splittring» (s. 480), utan »kristusgemenskapen är såsom sådan gudsgemenskap, liksom omvänt gudsgemenskapen såsom sådan är kristusgemenskap» (s. 479).

I Bohlins kanske mest betydande teologiska arbete »Kierkegaards dogmatiska åskådning i dess historiska

sammanhang» (1925) har han i slutkapitlet ställt Kierkegaards åskådning i belysning av Luthers synd- och trosuppfattning. Här ger Bohlin i all korthet en i det hela träffande bild av grundtankarna i Luthers åskådning. Synden är enligt Luther icke »enskilda syndiga akter eller handlingar utan omfattar överhuvud alla försök att leva livet på annat sätt än på Guds nåd» (s. 451). Synden är »otro eller viljans upproriskhet mot och självviska bortvändande från Gud» (s. 446). Människan är »alltigenom hemfallen under synden, och vad helst hon än gör, utan att vara driven av tron eller av Guds Ande, d. v. s. såsom naturlig varelse, är synd» (s. 453). Tron betyder »en helt och hållet ny livsinställning och en principiell omkastning av viljans intresse- och rörelseriktning» (s. 451). Luther bekämpar »den religiösa eudemonismen i alla dess olika former» (s. 459), och hans »religionsbegrepp är strängt 'teocentriskt' orienterat» (s. 460). Det är egentligen blott på en punkt, som den psykologiska metoden eller hänvisningen till erfarenhetslinjen såsom en instans vid sidan av Ordet altererar Bohlins framställning. Han framhåller, hurusom Kierkegaard upptagit arvsynds- och arvskuldsläran direkt från Luther, men betonar samtidigt, att denna lära »saknar allt egentligt samband med den religiösa erfarenhetslinjen i hans dogmatiska tänkande och kan göras gällande endast genom ett maktspråk såsom en dogm, som helt enkelt *skall* tros, icke blott i strid med det mänskliga förnuftet utan alldeles oberoende av den religiösa erfarenheten». Och »inflytandet från Luther» betyder här enligt Bohlin »en förstärkning



av ett för den evangeliska kristendomen i grunden främmande element i Kierkegaards dogmatiska åskådning» (s. 466). I sin »Evangelisk troslära» (1937) har Bohlin icke heller någon förståelse för den kristna arvsyndsläran.

Gustaf Ljunggren företräder en annan huvudlinje inom Lutherforskningen än Bohlin. I hans arbete »Synd och skuld i Luthers teologi» (1928) har den svenska Lutherforskningen satt en av sina mest mogna frukter. Visserligen går Ljunggren på en avgörande punkt till kritik av Holl, närmare bestämt hans tolkning av Luthers rättfärdiggörelselära, enligt vilken den fullkomliga reala rättfärdigheten tänkes såsom det mål (Ziel), vartill imputationen syftar, eller med Holls egna ord: »Rechtfertigung und Gerechtmachung gehören innerlich zusammen. Sie verhalten sich wie Mittel und Zweck.» Häremot anmärker Ljunggren: »'Gerechtmachung' göres tvärtemot Luthers otvivelaktiga intention till det översta och avslutande momentet, och 'Rechtfertigung' blir allenast 'Grundlage' för Guds fortsatta gärning med människan» (s. 353). »Grunden till denna egendomliga förvanskning av Luthers tankegång» finner Ljunggren »i Holls starka beroende av den Kant-Ritschlska skolan med dess eticerande inställning, ett beroende, som t. o. m. hos denne utmärkte Luthertolkare förhindrat den fulla kongenialiteten med föremålet» (ibid.). Trots denna kritik av Holl på en betydelsefull punkt står Ljunggrens uppfattning av Luthers teologi på det hela taget Holls mycket närmare än fallet är med Bohlins. Framför allt delar Ljunggren

med Holl liksom med Aulén och Nygren metoden att i första hand söka sakligt-teologiskt förstå Luthers åskådning med hänsyn till dess eget inre religiösa sammanhang.

Medan arvsyndstanken hos Luther för Bohlins psykologiserande betraktelsesätt blev »ett för den evangeliska kristendomen i grunden främmande element», börjar Ljunggren sitt arbete med en undersökning av Luthers uppfattning av synden såsom arvsynd (kap. 1). Det är hos Luther icke fråga om synd i moralistisk mening, utan om arvsynd. Det är fråga om syndens makt, som kommer inifrån och är ett med människans förvända vilja (s. 29). Arvsyndens väsen sammanfattar han gärna i begreppet otro (infidelitas) (ibid.). Och otron är högmod (superbia, praesumptio) och falsk förtröstan på sig själv. Luther har givit arvsynden eller concupiscensen en vidare innebörd, än den tidigare haft. Den består däri, att »människan söker sitt i allt, även i Gud» (s. 32). Den innebär »den sensus proprius, som sätter sig själv i centrum för allt och därigenom förgriper sig på det gudomliga majestätet» (s. 32). Och concupiscensen avser »personligheten som totalitet» (s. 33). Intet skikt i själen är därav obesmittat.

Kapitlet om »kött och ande» utgör på visst sätt undersökningens huvudparti (kap. 2.). Här behandlar Ljunggren först skillnaden mellan medeltidens och Luthers människouppfattning. Den förra var djupast bestämd av det antika åtskiljandet av ande och materia, förnuft och natur, såsom konstituerande den etiska motsättningen mellan gott och ont. Det and-



liga och förnuftiga hörde till gudsbelätet, men natursidan skulle på asketiskt vis undertryckas. En sådan syn på människan betecknar Luther såsom filosofiens eller förnuftsvetenskapens. Häremot ställer han trons. Enligt denna består människans väsen däri, att hon är skapad till gemenskap med Gud. Och detta gäller icke blott någon del av människan, utan *hela* människan. Icke blott en viss högre sida av människan är god, utan såsom stående i ohämmad livsgemenskap med Gud är *hela* människan god. Men Luther framhåller tillika, att den ursprungliga relationen till Gud upphävts genom synden och att hela människans förhållande fått en förvänd inriktning. I sin faktiska belägenhet är människan *helt och hållet* syndare. Homo theologicus är människan, så framt hon står i gudsrelationen, homo politicus, om hon icke gör det. Homo theologicus är korrelatbegrepp till ordet. Att vara människa i denna bemärkelse konstitueras därav, att Gud talar till oss i sitt ord. Men människan kan på olika sätt taga till sig ordet. »Kött» är människan, i den mån hon icke tager till sig ordet, utan sätter sig emot detsamma i självisk inriktning på tingen i världen. Såsom »ande» däremot mottager hon ordet, vilket hos henne upprättar sann gudsgemenskap. Inför den Gud, som talar till henne i sitt ord, ser hon sig själv som en odelad person, som står i ansvar inför Gud. Därmed icke blott vet hon sig *»hava synd»*, utan fastmer *»vara syndare»*. I utredningen av Luthers syn på människan har Ljunggren fullföljt Runestams undersökningar av distinktionerna »kött och ande», »den gamla och den nya människan»,

»samvetet och kroppen» etc. hos Luther och därvid lagt vikt vid aspekterna »coram deo» och »coram hominibus».

I behandlingen av Luthers religiösa och etiska betraktelse (kap. 3) utgår Ljunggren från den till tron hörande paradoxen att å ena sidan räkna med »Guds absoluta suveränitet och upphöjdhet över allt vad människa heter», å andra sidan göra gällande människans »ansvar och förpliktelse inför den helige Guden» (s. 148). Ljunggren har intet som helst intresse av att med hänvisning till någon religiös erfarenhets krav spela ut det ena momentet mot det andra för att eliminera ett av dem. Han tar Luthers åskådning, sådan den faktiskt föreligger. Han framhåller, hurusom Luther avvisade såväl mystikens som moralismens försök att upplösa paradoxen. För Luther hörde paradoxens båda led till det kristna livet: »Det ena förskjuter ej det andra eller konkurrerar därmed, utan här är fråga om ett spänningsfyllt, men dock olösligt ivartannat. Häri består just trons egenartade väsen» (s. 159).

Vid utredningen av Luthers uppfattning av »arvsynd och verksynd» (kap. 4) visar Ljunggren först, huru Luther övervunnit ensidigheterna i den medeltida uppfattningen, enligt vilken arvsynden blev blott en defekt och verksynden den egentliga personsynden. För Luther är arvsynden »Personsünde». Den konstituerar människans totala inställning, framträder som otro och aktualiseras i verksynd. Det råder samma relation mellan arvsynd och verksynd som mellan tro och gärningar.



Den totalitetsaspekt på människan, som Luther företräder i motsats till den medeltida åskådningen, innebär icke, att människan är helt igenom antingen kött eller ande, antingen syndare eller rättfärdig. Denna fråga behandlar Ljunggren i samband med Luthers bekanta tes: »simul justus et peccator» (kap. 5). Luther använder ofta uttrycket, att den troende människan är dels syndare och dels rättfärdig (partim ... partim). Men detta betyder icke »ett upphävande av totalitetssynpunkten. Både synden och rättfärdigheten tillägges 'hela personen' med samma rätt, som när man säger, att människan är sårad, även om icke hela kroppen är förstörd av sår» (s. 274). Synden är icke för den troende människan något ofarligt eller en gång för alla neutraliserat. Först den troende »känner rätt hela tyngden av Guds helighets dom». Genom lagen sker syndens kännedom. »Den stegrade syndakännedomen är identisk med stegrad synd. Först den, som vändas under lagens tuktan, är i allra egentligaste mening 'syndare'.» »Utan lagen, som visar synden, är denna en 'död synd'.» »Genom att se på sig själv och lyssna till lagens stämma i samvetet kan den över synden förskräckte aldrig komma till frid» (s. 277). Han är helt och hållet syndare. En dualism, en ofrid behärskar den troendes jag. Och »det som för Luther gav dualismen inom jaget dess oändligt allvarliga tillspetsning var medvetandet om att denna i sista hand gick tillbaka på en hemlighetsfull bundenhet vid objektiva makter eller ordningar utanför människan» (s. 278). Och lösningen ur dualismen ligger även i en objektiv ordning, icke lagens,

utan nådens ordning, förverkligad genom Kristi gärning. »Därigenom har lagens regemente en gång för alla blivit upphävt. Kristus har uppfyllt lagen, och därmed äro dess rättsanspråk gjorda ogiltiga» (s. 279). Fördenskull intar synden för den troende en helt annan ställning än för den icke-troende. När han ser på Kristus och omfattar Kristus, har lagen icke mera någon makt att döma. Han är helt och hållet rättfärdig.

Vid behandlingen av frågan om »arvsynden såsom skuld» (kap. 6) framhåller Ljunggren, hurusom skuldmedvetandet för Luther ingalunda sammanfaller med det sedliga ansvaret och medvetandet att ha kunnat handla annorlunda. Synden är såsom arvsynd ofrånkomlig. Skuldmedvetandet innebär medvetandet om att man med vilja och såsom vilja är vad man är.

Den dualism, som enligt det framställda behärskar Luthers åskådning, kommer ytterligare till synes vid utredningen av frågan om »Gud och synden» (kap. 7). Ehuru Luther kan återföra »allt ont, 'das Böse' likaväl som 'das Übel'», på Gud, bibehåller han »djävulstanken såsom värn emot varje rationalisering av det onda, det må vara i fysisk eller etisk bemärkelse» (s. 444). Såsom uttryck för dualismen hos Luther tar Ljunggren även sikte på predestinationsläran och revelatus-absconditus-tanken. Dock sönderspränger icke det dualistiska motivet Luthers åskådning. Till sist »tränger dock tron genom mörker och kamp fram till vissheten, att det onda *i sista hand* intet förmår och att allt är underlagt den gudomliga allmakten. Dualismen består, men blott för att ständigt på nytt



upphävas och tjäna en rikare inblick i Guds hemligheter» (s. 445).

Den Lutherforskning, som stått under inflytande av Ritschl eller över huvud 1800-talets erfarenhetsteologi, betecknar icke sällan vissa sidor av Luthers åskådning som rester av den medeltida skolastiken. Så har Luthers nattvardslära fått gälla som en kvardröjande medeltida rest hos Luther. I festskriftsartikeln »Luthers nattvardslära» (Ordet och tron — till Einar Billing på hans sextioårsdag 1931, s. 193 ff.) har Ljunggren i anslutning framför allt till Sommerlaths undersökningar satt Luthers nattvardslära i direkt och organiskt sammanhang med hans evangeliska kristendomstolkning över huvud. I en andra festskriftsartikel »Luther och barndopet» (Till Gustaf Aulén 15/5 1939, s. 219 ff.) har Ljunggren skärskådat olika argument av Luther, varigenom denne söker visa, att hans princip om tron såsom en nödvändig betingelse för sakramentet över huvud i verkligheten även gäller barndopet. Ljunggren menar, att Luthers argumentering till en del inrymmer »motiv, som näppeligen kunna accepteras av ett konsekvent evangeliskt trostänkande» (s. 229 f.). Han kommer nämligen i vissa sammanhang till en så objektivistisk syn på dopet, att detta förvandlas till »ett opus operatum» (s. 232). »Emellertid finnes hos Luther», framhåller Ljunggren, »utgångspunkten för en dopåskådning, som är skyddad mot förebråelser av ovan angiven art. Den objektiva synpunkten står hos Luther faktiskt aldrig helt isolerad. Han känner också vid sidan av barnens förmenta tro en subjektiv faktor»,

nämligen »kyrkan eller den kristna församlingen». »När prästen döper, gör han det icke blott å Guds vägnar, utan också såsom representant för församlingen. Ett rätt dop är nämligen en *akt av lydnad* från kyrkans sida gentemot Guds ord och stiftelse» (s. 232 f.). Ljunggren tolkar och utför en sida av Luthers argumentering för barndopets giltighet sålunda så, att kyrkan såsom en självständig faktor i sin troslydnad skulle representera den subjektiva betingelsen för dopet, som i Guds eget handlande har sin objektiva grund. Man har en känsla av att Ljunggren ej sagt sista ordet i saken och att detta ytterst beror därpå, att han i den avgörande frågan — tolkningen av vad Luther menar med tro — rör sig i en objekt-subjektmotsatsen förutsättande psykologiserande tankegång, som var Luther främmande. Detta åter är ett tecken till att undersökningen av själva trosbegreppet hör till Lutherforskningens angelägnaste uppgifter.

Sigfrid von Engeström har ägnat sig åt denna uppgift i sitt arbete »Luthers trosbegrepp med särskild hänsyn till försanthållandets betydelse» (Uppsala universitets årsskrift 1933, Teologi 3). Före nämnda arbete har han behandlat vissa sidor i Luthers åskådning i artiklarna »Människan Jesus såsom utgångspunkt för Luthers teologiska tänkande» (Svensk teologisk kvartalskrift 1929, s. 17 ff.) och »Tro och erfarenhet» (Ordet och tron — till Einar Billing på hans sextioårsdag 1931, s. 76 ff.), vilka till väsentliga delar inarbetats i andra och fjärde kapitlet av arbetet »Luthers trosbegrepp».



Beträffande frågan, inom vilkendera huvudriktning av den svenska Lutherforskningen von Engeström är att insätta, synes det i förstone, som om han icke skulle kunna inordnas i någondera. Han framhåller upprepade gånger i nyssnämnda arbete, att den uppgift han ställt för sig är »av rent historisk art» (s. 13, jfr s. 34, 229). Han hopar fördenskull materialet och vill låta detta så att säga tala för sig självt. För att bevara den historiska objektiviteten undviker han att söka förstå Luthers åskådning som ett religiöst-sakligt helt; han undviker helt enkelt »helhetskonceptionen» (s. 13). Han nöjer sig med att framställa materialet ofta på ett disparat och heterogent sätt för att därigenom ställa frågor och problem. Men icke heller företräder han den psykologiska metoden, ty det skulle strida mot hans krav på historisk objektivitet att genom åberopande av någon viss religiös erfarenhet såsom norm avgöra vad som är evangeliskt eller icke hos Luther. Och dock kommer han i sin Lutherforskning att på visst sätt stå under ritschlskt inflytande och så till vida tillhöra samma huvudriktning inom den svenska Lutherforskningen som Bohlin och Runestam.

Det problem, som han behandlar i »Luthers trosbegrepp», har han på visst sätt antytt i det tidigare arbetet »Studier till Wilhelm Herrmanns etik» (1920). Han hade där behandlat Herrmann närmast i hans förhållande till »protestantismens filosof» Kant. Men Herrmann står även i en annan betydelsefull relation, nämligen till Luther, hade han där framhållit. Då Herrmann såsom Ritschllärjunge menar, att den religiösa

tron innebär subjektiv upplevelse och icke blott försanthållande, ligger den frågan nära till hands, vilken plats försanthållandet intar i Luthers trosprincip, som Herrmann sökt förbinda med Kants moralfilosofi (s. 8). Visserligen vill von Engeström i »Luthers trosbegrepp» icke »genom en av moderna problemställningar bestämd helhetskonception göra Luthers åskådning fruktbar för nutiden» (s. 13). Men själva frågeställningen beträffande Luthers trosbegrepp har, såsom av det senast anförda framgår, vuxit fram ur ett relativt modernt problemläge, nämligen Herrmanns och därmed den ritschlska teologiens uppfattning av tron såsom väsentligen subjektiv erfarenhet i motsats till försanthållande.

Medan von Engeström sålunda under inflytande av den ritschlska teologien uppställt frågan om innebörden av Luthers trosbegrepp, besvarar han den icke på det sätt, som ofta förekommer inom denna teologi, nämligen så, att det nya i det evangelisk-lutherska trosbegreppet skulle innebära, att det »metafysiska» elementet utsöndrats och tron fattas som förtröstan implicerande subjektiv upplevelse i motsats till försanthållande. Väsentligen på det rakt motsatta sättet besvarar von Engeström frågan. Han avser onekligen att framhålla, att det väsentliga i Luthers trosbegrepp så litet innebär en subjektiv upplevelse eller erfarenhet eller över huvud något subjektivt hos människan, att tron i stället betyder, att tyngdpunkten i gudsförhållandet förlagts helt till det religiöst-objektiva, till vad Gud gjort i Kristus. Men denna i och för sig riktiga insikt insätter han i problemställningen: tron så-



som subjektiv upplevelse contra tron såsom försanthållande — och menar, att eftersom tron icke rätt och slätt är något subjektivt hos människan, den enligt Luther väsentligen är försanthållande. Så finner von Engeström, huru tron hos Luther är av intellektualistisk art, den är försanthållande av läror, den är renlärighet, såsom framhålles speciellt i det avslutande kapitlet om »försanthållande och tro» (s. 254 ff.). Här hävdar han t. ex., att »rättfärdiggörelse*läran* utgör ett för Luther omistligt element i *gudsförhållandet*» (s. 264). Skulle man i en enda sats samla resultatet av von Engeströms undersökning, så bleve det den tesen, att Luther med sitt trosbegrepp icke väsentligen överskridit den medeltida synen på tron såsom försanthållande (jfr s. 254, 256). Detta resultat är onekligen ganska frapperande i det närvarande forskningsläget. Men det är icke nytt, icke ens inom den svenska Lutherforskningen. Vi ha tidigare mött det hos Pfannenstill, som även behandlat Luthers trosbegrepp ut från den ritschlska frågeställningen.

Användandet av den ritschlska — för Luther främmande — frågeställningen har ock i andra hänseenden bestämt von Engeströms uppfattning. Så i kapitlet om »tro och förnuft» (s. 148 ff.). Han har icke förbisett, att det är för Luther synnerligen karakteristiskt, att »förnuftet» närmast representerar självrättfärdighetens princip (s. 165). Men i stället för att behandla problemet »tro och förnuft» under denna avgörande aspekt behandlar han huvudsakligen den mera »moderna» frågan »tro och vetande», vilket onekligen är en följd av hans huvudsynpunkt på tron

hos Luther såsom försanthållande eller accepterande av läror.

Det är givet, att von Engeström ut från sin huvudsynpunkt på tron hos Luther icke kan bestämma förtröstansmomentet i tron såsom blott implicerande subjektiv erfarenhet och uttryck för en praktisk akt. Han nödgas även här låta det intellektuella momentet vara avgörande. »Rättfärdiggörelse*lärans* antagande var för Luther ett oundgängligt moment i tillförsikten till Guds nåd» (s. 251). »I den mån olika läror om Kristus voro oundgängliga förutsättningar för tron på hans frälsareverk, ingingo dessa *läror* som moment i Luthers förtröstan» (ibid.).

En annan fråga, som likaledes aktualiserats av den ritschlska teologien, ehuru von Engeström även där ger ett annat svar än som vanligen ges inom denna, gäller vilken betydelse »människan Jesus» har för Luthers trosåskådning (s. 54 ff., jfr den förutnämnda artikeln »Människan Jesus såsom utgångspunkt för Luthers teologiska tänkande»). von Engeström hänvisar till W. Herrmann och andra, vilka göra Jesu mänskliga gestalt till den egentliga gudsuppenbarelsen (s. 55), men framhåller samtidigt, att Luthers syn var en helt annan (s. 63).

Huru Luther i ännu ett hänseende i grunden icke överskridit den medeltida ståndpunkten, visar enligt von Engeström hans satisfaktionslära, som skall vara väsentligen anselmsk (s. 78 ff.). En sådan överensstämmelse mellan Luther och Anselm får emellertid von Engeström att komma till stånd först och främst därigenom, att han förbiser den grundläggande olikheten, att Kristi satisfaktion för Luther väsentligen är lika med bärandet av straff, medan enligt den anselmska disjunktionen »aut poena aut satisfactio» Kristi satisfaktion icke är straff.



I kapitlet om »tro och erfarenhet» (s. 170 ff., jfr den förutnämnda festskriftsartikeln med samma rubrik), som är det mest givande partiet i von Engeströms undersökning av Luthers trosbegrepp, har han framhållit tänkvärda och för förståelsen av Luthers grundsyn betydelsefulla ting. Han framhåller, »att Luther icke räknade med en *omedelbar* upplevelse eller erfarenhet av det gudomliga, som vore något i förhållande till Bibelns lära relativt självständigt eller som beskärde en omedelbar *förnimmelse* av en värld, som låge så att säga innanför de 'klara, torra orden'» (s. 224) och att det var »för Luther uteslutet, att egna erfarenheter av något slag skulle kunna ersätta eller överbjuda Skriften eller att egen erfarenhet i något avseende skulle kunna tjäna som kritisk måttstock vid studiet av Skriften» (s. 226).

Även von Engeströms andra större Lutherundersökning, kapitlet om »Luthers förelåtelsetro» (s. 9—165) i »Förlåtelsetanken hos Luther och i nyare evangelisk teologi» (1938), är i viss mån betingad av den ritschlska teologiens problemställningar. Vid undersökningen av förlåtelsetanken icke blott hos Luther, utan även hos övriga behandlade teologer förfar von Engeström så, att han låter frågan om den genom förlåtelsen upprättade gemenskapen träda i förgrunden. Enär det förhåller sig så, att, såsom von Engeström framhåller, »det uttryck, som nästan över hela

linjen i nyare protestantisk teologi användes för att omskriva förlåtelsen, nämligen upprättande av gemenskap, är ytterligt mångtydigt och att därför de mest skiftande tankar kunna förknippas med användningen av denna term» (s. 6, jfr s. 125 f., 267), är det givetvis en synnerligen viktig uppgift att närmare undersöka det om förlåtelsen använda gemenskapsbegreppet och pröva de tankegångar, som ha sammanhang därmed. Med avseende på Luther kommer von Engeström till det ganska frapperande resultatet, att gemenskapsbegreppet är »otillfredsställande för klargörande av Luthers intentioner i utformningen av förlåtelsebegreppet» (s. 128). I stället kommer förlåtelsen hos Luther att enligt von Engeström väsentligen innebära »efterskänkande av straff».

I båda dessa hänseenden står von Engeström under inflytande av ritschlska tankegångar. Då han framhåller gemenskapsbegreppet såsom icke lämpligt att klargöra Luthers förlåtelsetanke, fattar han gemenskapen på ritschlskt sätt såsom »viljeenhet» (s. 128). Det är uppenbart, att gemenskap i denna betydelse icke låter använda sig för att klargöra Luthers förlåtelsetanke. Men om gudsgemenskapen i stället fattas så, att Gud vill ha med människan att göra trots hennes viljeförvändhet, är det ingalunda uteslutet, att förlåtelsen hos Luther kan beskrivas just såsom upprättande av gemenskap. Såsom von Engeström vis à vis trosbegreppet hos Luther inom en ritschlsk frågeställning ger ett svar, som är motsatt det, som vanligen gives inom den ritschlska teologien, så sker det synbarligen ock beträffande förlåtelsetankens innebörd hos Luther. Inom denna teologi är det ju vanligt att i den nyorientering, som inträdde med reformationen, se en övergång från ett huvudsakligen rättsligt till ett etiskt bestämt betraktelsesätt. Då von Engeström kommit till insikt om att gemenskapstanken såsom uttryck för en praktisk-etisk viljeenhet eller viljegemenskap mellan Gud och människan icke är lämplig att klargöra Luthers förlåtelsetanke, återstår synbarligen för honom såsom enda alternativ, att Luther beträffande förlåtelsen alltfort tänker väsentligen i rättsliga kategorier. Gud framstår för Luther enligt von Engeström i främsta hand såsom »domaren», och förlåtelsen blir väsentligen »efterskänkande av straff». Vad von Engeström — även här bunden av en för Luther främmande problemställning — i mycket förbiser, det är det positiva innehåll, som Luther inlägger i förlåtelsen: »Där syndernas förlåtelse är, där är liv och salighet.» Så framt detta måste innebära, att Gud giver människan tillträde till sin liv och salighet inrymmande gemenskap, finnes ingen anledning att avvisa gemenskapstanken för klarläggandet av förlåtelsen hos Luther.

I festskriftsartikeln »Luthers tankar om frälsningsvissheten i Romarbrevskommentaren» (Till ärkebiskop Söderbloms sextioårsdag 15/1 1926, s. 141 ff.) har von Engeström upptagit väsentligen samma problem som Einar Billing i den förut omnämnda skriften till Uppsala universitets reformationsfest den 31 oktober 1917. I likhet med Billing ingriper von Engeström här i den tyska Lutherdiskussionen och intar väsentligen samma ställning som Billing till Otto

Ritschls och Karl Holls Luthertolkningar. För egen del finner von Engeström »Romarbrevskommentarens framställning av frälsningsvissheten motsägelsefull. Skenbart stå emot varandra rakt motsatta uttalanden om den kristnes rättighet att tro sig vara föremål för Guds välbehag, att vara rättfärdiggjord och äga Guds nåd» (s. 151). Medan Holl sökt »övervinna dessa motsatser genom påpekandet, att Luther, då han bestrider frälsningsvissheten, därmed endast menar, att den kristne aldrig i jordelivet får tro sig i besittning av sedlig fulländning» (ibid.), söker von Engeström lösa motsägelserna hos Luther genom hänvisning till den distinktion mellan tro och troserfarenhet, som Luther gör. »I känsla och tanke, i erfarenheten finner den kristne endast anledning till fruktan och bävan», så sammanfattar von Engeström resultatet av sin undersökning. »Så snart tron skulle slå över i glädje över något, som själen äger, hade den upphört att söka sin glädje allenast i *Gud*. Då levde den kristne ej längre i tro och hopp. Men endast i tron och hoppet — med bortseende från allt 'synligt' — kan människan äga Gud. Ej ens över den rättfärdighet, som Kristus ikläder oss, är det tillåtet för den kristne att glädjas och berömma sig. Innanför allt vad känsla och egna tankar heter, vilar däremot själen trygg vid det gudomliga ordets löfte» (s. 157 f.). Så erkännansvärt detta von Engeströms resultat är, så egendomligt förefaller det, att han så snabbt menar sig vara färdig med Holls tolkning av frälsningsvissheten i Luthers Romarbrevsföreläsningar. Ty i grunden går denna i samma riktning som von Engeströms egen.



Parollen: »för eller mot Holl» uppdelar på visst sätt den svenska Lutherforskningen i olika riktningar. De forskare, som stå övervägande kritiskt inställda mot Holl, äro samtidigt de, som stå mer eller mindre under ritschlskt inflytande eller arbeta i frågeställningar, föranledda av den ritschlska teologien.

## V.

Det har tidigare framhållits, att den systematiska teologiens historia i vårt land under de senaste decennierna väsentligen sammanfaller med den svenska Lutherforskningens historia under samma tid. Då det är ett kännetecknande drag för nyare svensk systematisk teologi, att den alltmer frigjort sig från den ritschlska teologiens direkta eller indirekta inflytande, kan detsamma sägas om den allra senaste fasen av den svenska Lutherforskningen. Bland svenska teologer är Gustaf Aulén kanske den, som i främsta hand trätt direkt i opposition mot den ritschlska teologiens inflytande på den systematiska teologien, särskilt sådant detta förmedlats genom A. Harnack; jfr t. ex. Auléns dogmhistoriska programskrift »Innebär den gammalkyrkliga kristologin en 'hellenisering' av kristendomen?» (Svensk teologisk kvartalskrift 1929, s. 3 ff.) eller hans förut nämnda skrift »Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung» (1932). I fruktbart samarbete med Aulén trädde Anders

Nygren. Det är sålunda ut från det allmänna teologiska läget ganska naturligt, att den allra senaste generationen svenska Lutherforskare mer eller mindre medvetet lösgjort sig från det ritschlska inflytandet och kommit att tillhöra den huvudriktning inom Lutherforskningen, som företrädes av Aulén och Nygren samt även Ljunggren.

Ragnar Bring har i sin gradualavhandling »Dualismen hos Luther» (1929) direkt fullföljt det uppslag, som Aulén under åberopande av Söderbloms ord: »En kraftig dualism går obönhörligt genom Luthers liv» givit i »Luthers gudsbild» (1926). Aulén framhåller själv den vikt, han lägger vid frågan om dualismen hos Luther: »Sedan rätt länge tillbaka och alldeles särskilt sedan den tid, då jag arbetade med Luthers gudsbild, stod det klart för mig, att knappast något problem inom Luthers teologi vore mera värt en undersökning än frågan om dualismen hos Luther» (Svensk teologisk kvartalskrift 1930, s. 358).

Men Bring har icke blott fullföljt Auléns uppslag, utan även väsentligen anslutit sig till den av Aulén använda metoden. Bring framhåller, hurusom Aulén »fullföljt Söderbloms och Billings intentioner» vis à vis »det dramatisk-dualistiska betraktelsesättet» (s. 14). Men medan Billing tillämpat detta i linje med »profeternas historietolkning», går Aulén en annan väg. Såsom Aulén mot Billing anmärkt, att bakom nämnda »historietolkning» dölja sig »rester av rationell metafysik» (Svensk teologisk kvartalskrift 1929, s. 137), finner också Bring, att »Billings utförande av den dramatiska historiesynen innehåller en tendens till



'historiemetafysik'» (s. 12). Sedan Bring framhållit, att teologiens uppgift enligt Aulén »ej är ställd på samma plan som profetens historiebetraktelse» och icke heller innebär att giva »en tolkning av den religiösa erfarenheten» eller att från studiet av »en persons psykologiska egenart» nå »ett från hans egen teologi skilt erfarenhetsskikt», utan att i »gudsbilden som diagnos på trosinställningen» sammanfatta »de för hela den religiösa åskådningen till grund liggande motiven» och undersöka »dessas organiska sammanhang» (s. 15 f.), framhåller han: »Egentligen kan vår följande undersökning som helhet tagen betecknas som en studie av Luthers gudsbild, i den betydelse Aulén tagit denna term» (s. 16).

Redan Göransson hade framhållit, hurusom outjämnade motsatser föreligga i Luthers gudsbegrepp. Bring utvidgar betraktelsen till huru Luther genomgående rör sig med »som motsatser uppställda begrepp»: »kött mot ande, synd mot nåd, lag mot evangelium, tro mot otro, ny människa mot gammal eller inre mot yttre, fri vilja mot trälbunden, rättfärdighet mot synd, Gud mot djävul» (s. 18).

I intimaste samband med denna motsats står den av Nygren påpekade motsatsen mellan de två inställningarna: »den egocentriska och den teocentriska», framhåller Bring. Även denna motsats går tillbaka på den grundläggande motsatsen mellan Gud och djävulen: »Människans teocentriska inställning» innebär nämligen för Luther, »att hon är behärskad av Gud; den egocentriska, att hon är behärskad av djävulen» (s. 23).

Hurusom denna dualism för Luther tillspetsar sig i Kristi försoningskamp, hade Aulén antytt och skisserat i »Luthers gudsbild». Även detta uppslag fullföljes direkt av Bring (s. 23).

Ljunggren hade framhållit, att den dualism, som såsom ofrid behärskar den troendes jag, för Luther får sin oerhört allvarliga tillspetsning därigenom, att den går tillbaka på en hemlighetsfull bundenhet vid objektiva makter eller ordningar utanför människan och att lösningen ur denna dualism och ofrid likaledes ligger i något objektivt, en objektiv ordning, icke lagens, utan nådens ordning, förverkligad i Kristi försoningsgärning. Även denna tankegång fullföljer Bring och framhåller, att den dualism, som löses i försoningen och rättfärdiggörelsen, är att återföra på »Guds och djävulens objektiva makt» (s. 23).

Det är sålunda en rad betydelsefulla uppslag, som Bring fullföljer i nämnda arbete. Gången av hans undersökning är följande. Då Luthers åskådning såsom bakgrund har dels massivt demonologiska föreställningar, dels ångestkänslor, blir den första frågan att besvara den: Äro de dualistiska bilderna utslag av övertro (s. 33 ff.) och ångestpsykos (s. 53 ff.)? Denna fråga behandlas i det första kapitlet.

Det andra, mest omfattande kapitlet (s. 67 ff.) behandlar det dualistiska motivets betydelse för Luthers försoningstanke. Först ges en dogmhistorisk överblick av den dualistiska försoningstanken från gammalkyrklig tid till Luther. Därefter uppvisas genom ett omsorgsfullt urval av äkta Lutheruttalanden, att de dualistiska bilderna icke representera tillfälliga före-



ställningar, utan Luthers centrala syn på Kristi försoningsverk. Då det är för Luthers försoningstanke särskilt karakteristiskt, att han till de fördärvsmakter, som Kristus besegrar, räknar icke blott synden, döden och djävulen, utan också lagen och vreden, får Bring speciell anledning att undersöka lagens betydelse. I likhet med Holl finner Bring, att utgångspunkten för Luthers reformatoriska insikt var en ny, intensivt sträng uppfattning av lagens väsen (s. 166). Men just härigenom upphäves själva lagiskheten. Ty då lagen fattas i sin djupaste betydelse, visar sig en motsats inneligga i densamma. Då lagen fordrar, att människan skall handla frivilligt, spontant, fordrar den just något, som ligger utanför föreställningen om lag och fordran. Lagens fordran visar sig alltså omöjlig i och med att den framställts. Lagens bud att ej handla egocentriskt befriar ej människan från egocentriciteten, utan stegrar blott denna. Därför är lagens väg, lagiskheten, för Luther en fördömelsens väg (s. 166 f.). Härmed når Bring fram till frågan om den verkliga innebörden av vissa begrepp, som Luther upptar från medeltidsteologien, särskilt satisfactio, meritum Christi och sacrificium. Då dessa begrepp inställas i ett helt annat sammanhang än inom nämnda teologi, få de ett helt annat innehåll än där. Holl hade påpekat, att den anselmska disjunktionen »aut poena aut satisfactio» genombrutits i Luthers teologi. Till samma resultat når Bring (s. 214 ff.). Särskilt betydelsefullt är, att Bring härvid tillgodogör sig den tyska Lutherforskningens filologiska och textkritiska rön. Han skiljer mellan ursprungliga och bearbetade

Luthertexter och visar, huru i de sistnämnda ofta en »anselmsk» åskådning insmugglats, vilken står i strid med Luthers egen.

Frågan om innebörden av Guds lag och vrede är att behandla icke blott från synpunkten av försoningstanken, utan även från gudsbildens allmännare aspekt. Det sker i det tredje kapitlet om »dualismen och gudsbilden» (s. 254 ff.). Här behandlar Bring Luthers tankar om Guds allverkande och förhållande till det onda samt den dubbla predestinationen. I samband härmed undersökes även strukturen av Luthers rättfärdiggörelselära samt motsatsen mellan »kött och ande».

Beträffande den första tanken om Guds allverkande träder Bring i opposition mot Runestam och Bohlin, men följer Ljunggren. Han menar, att »den av Runestam träffande och skarpt påvisade växlingen mellan Guds allmakt och hans motsats mot det onda så litet innebär en övergång från en irreligiös till en religiös betraktelse, att den i stället innebär en för Luther typisk spänning inom den centrala religiösa grundkonceptionen» (s. 268). Bring löser sålunda denna komplicerade fråga i överensstämmelse med Auléns syn på Luthers gudsbild såsom en spänningsfylld enhet.

Över huvud kan om senare delen av Brings arbete sägas, att den med hjälp av det dualistiska perspektivet ger en utomordentligt inträngande belysning av olika svårtillgängliga tankegångar i De servo arbitrio. Det bestående resultatet av Brings undersökning torde kunna formuleras så, att det utan den dualistiska



grundsynen över huvud icke är möjligt att förstå Luthers åskådning.

Alla väsentliga problem, som Bring upptagit i sin följande Lutherforskning, har han på något sätt berört i sitt första arbete »Dualismen hos Luther». I artikeln »Coram deo—coram hominibus» (Svensk teologisk kvartalskrift 1930, s. 171 ff.) har han framställt en del randanmärkningar till Ljunggrens »Synd och skuld i Luthers teologi». I allmänhet anmärker han här mot Ljunggrens metod, att han icke tillräckligt iakttagit filologisk noggrannhet, utan i rätt stor utsträckning använt bearbetade källor (jfr Svensk teologisk kvartalskrift 1931, s. 49). Men framför allt går han till en undersökning av de av Ljunggren framhållna betydelsefulla aspekterna »coram deo» och »coram hominibus» jämte de därmed nära sammanhörande motsatserna kött—ande, »homo theologicus»—»homo politicus». Medan hos Ljunggren coram-deo-aspekten väsentligen kom att representera människans religiösa situation gent emot coram-hominibus-aspekten såsom gällande det etiska livet, har man enligt Bring att »skilja mellan religionens etiska sida eller det uttryck i handlande, som tron i Luthers mening tar sig, och moralen i betydelse av det genom lag reglerade livet... extra locum iustificationis» (s. 179). Nu är det så enligt Bring, att dessa likställts eller identifierats av Ljunggren och inordnats under aspekten »coram hominibus». Och i denna förväxling har Ljunggrens kritik av Holls tolkning av rättfärdiggörelsen hos Luther sin grund. I motsats mot Ljunggren, Bohlin o. a. ansluter sig

Bring på denna omdebatterade punkt till Holls tolkning: »För så vitt vi förstå, är det just det storartade i Holls framställning av Luthers teologi, att han lyckats att visa, hurusom hela det kristna livet kan härledas ur tron — eller ur Guds verkande i människan. Att Gud förklarar rättfärdig och att han gör rättfärdig blir för Luther ej tvenne utan en och samma handling. Allt människans handlande härflyter ur tron och hör alltså med till den rättfärdighet coram deo, som Gud skänker» (s. 180).

Till Runestams behandling av frågorna om »kött och ande», »inre och yttre människa» hos Luther anknyter Bring i en systematisk-teologisk studie, som han framlagt i festskriftsuppsatsen »Ordet, samvetet och den inre människan» (Ordet och tron — till Einar Billing på hans sextioårsdag 1931, s. 36 ff.). I en recension av W. von Loewenich: Luthers Theologia crucis (1929) (Svensk teologisk kvartalskrift 1931, s. 44 ff.) hade Bring haft anledning att behandla tolkningen av synteresis hos Luther »såsom en oförstörd själsförmögenhet, en utgångspunkt för den fria viljans verksamhet» (s. 46). Naturligtvis är enligt Bring en sådan tolkning ohållbar, men han menar samtidigt, att det blivit »en dogm inom Lutherforskningen, att synteresisläran är för Luther obrukbart skolastiskt arvegods» (s. 45). I förutnämnda festskriftsuppsats får Bring tillfälle att utveckla sin mening, att synteresisläran hos Luther innebär, att människan befinner sig i ett läge, som kan uttryckas med begreppet natura perversa, varför synteresis yttrar sig såsom ont samvete över synden och sålunda



betyder — visserligen icke anlag till det goda — men bestämdhet för detsamma. Den inre människan, samvetet, synteresis äro att förstå endast i relation till Ordet. De äro att insätta under aspekten coram deo, ej coram hominibus. Därmed undvikes varje psykologistisk omtolkning, såsom skulle det vara fråga om någon naturlig förmögenhet hos människan.

Härmed har Bring nått fram till den principiella grundsynen för bestämmandet av iustitia actualis och iustitia civilis hos Luther i »Förhållandet mellan tro och gärningar inom luthersk teologi» (Acta Academiae Aboensis, Humaniora IX, 1933). Här tar Bring ånyo ställning till Holls tolkning av Luthers rättfärdiggörelselära och hävdar i likhet med vad han tidigare gjort: »Om man vid en studie av Luther begagnar motsättningen mellan Rechtfertigung och Gerechtmachung, måste säkerligen resultatet bli, att de båda begreppen höra tillsammans. De förhålla sig till varandra, säger Holl, som medel till ändamål» (s. 37). Dock utreder Bring här närmare, i vad mån han ansluter sig till Holl. Medan denne velat visa, att båda hos Luther sammanslutas till en enhet, och svårigheten legat i *huru* de kunna enas, framhåller Bring, att det i grunden ej är fråga om en syntes av två storheter, då de i likhet med Guds rättfärdighet och nåd icke äro skilda ting, utan en och samma sak (ibid.). Därför innebär rättfärdiggörelsen verkligen en iustitia actualis. Men i denna är icke människan, utan Gud subjekt: »Just därför, att människan endast i tron gör det goda, blir hennes goda handlande fattat blott såsom ett uttryck för Guds kärlek. Hon blir en

genomgångspunkt för Guds kärlek, ett organ för denna. Hon mottar allt av Gud, och hennes handlande är ett direkt uttryck för Guds gärning med henne» (s. 46). Men från denna iustitia actualis är iustitia civilis att klart isärhålla. Medan den förra har avseende på den »inre människan», trons människa, som skapas av Ordet (s. 169), har den senare avseende på — icke människans förhållande till Gud — utan hennes ställning i den yttre gemenskapen, i samhälle och familj etc., d. v. s. hennes moraliska förhållande med bortseende från gudsförhållandet (s. 175). Medan den förra är en iustitia coram deo, är den senare en iustitia coram hominibus (s. 176). Genom att analysera innebörden av iustitia civilis utreder Bring principerna för Luthers syn på livet i samhället och de naturliga ordningarna i förhållande till det, som för honom alltid är det centrala, gudsförhållandet. Denna iustitia civilis har enligt Luther sin egen princip: ratio (s. 190). Men han tänker sig icke, att ratio utgör en *religiös* princip och inrymmer ett självständigt religiöst-etiskt ideal (s. 188). Gjorde ratio anspråk på att företräda en sådan princip, skulle den träda i konkurrens och konflikt med tron. Men då ratio såsom princip för iustitia civilis icke av Luther uppfattas på nämnt sätt, kommer enligt honom livet i samhället och »ordningarna» att äga självständighet i relation till gudsförhållandet och kunna upptagas i detta och bejakas av den i tron liggande kärleken (s. 189). Härmed öppnar Luther vägen för den kristne till uppgifterna i samhället. Men samhällslivet har intet egenvärde, utan blir endast »en tjänare åt den i tron liggande kärleken» (s. 192). Konkret uttryckt innebär detta, att samhällslivet har berättigande endast för så vitt det tjänar evangeliet.



Liksom Luther kan tillerkänna ratio såsom ett i religiöst avseende neutralt begrepp betydelse för det område, som bestämmes av iustitia civilis, så kan han även här erkänna liberum arbitrium (s. 189). Om detta gäller alldeles detsamma som om ratio: endast om liberum arbitrium gör anspråk på att representera en religiös-etisk princip och beteckna en väg till Gud och hans rättfärdighet, träder det i konflikt med tron. Problemet »servum arbitrium» — »liberum arbitrium», som Bring ägnat ingående uppmärksamhet redan i gradualavhandlingen, upptar han under hänsynstagande till striden mellan Luther och Erasmus till förnyad behandling i ett par festskriftsartiklar »Några synpunkter på problemet om nåden och den fria viljan» (Från skilda tider. Studier tillägnade Hjalmar Holmquist $^{28}/_{4}$ 1938, s. 104 ff.) och »Kring uppgörelsen mellan Erasmus och Luther» (Till Gustaf Aulén $^{15}/_{5}$ 1939, s. 69 ff.). I den förra fixerar han två olika sätt att tänka nåden och viljan. Enligt det ena ställes nåden såsom »rättfärdigheten från Gud» mot människans »egen rättfärdighet», varvid det är fråga om »två grundolika uppfattningar av frälsningens innebörd». Enligt det andra tänkes nåden som »en kraft», som helt eller delvis måste komma människan till hjälp, varvid tankegången är »psykologiskt orienterad» (s. 107). Erasmus rörde sig på det hela taget konsekvent i den senare frågeställningen. Luther, som

väsentligen företräder den förra, är emellertid icke konsekvent, utan har stundom förletts till att tala på ett psykologiserande sätt. Då Luther förnekar liberum arbitrium, är motivet hävdandet av »rättfärdigheten från Gud» i motsats till någon människans »egen rättfärdighet». Men då han stundom talar om liberum arbitrium såsom en positiv realitet, som till sin kvalitet är ond, har han hämtat uttryckssättet från den psykologiserande tankegången (s. 106, 111 f.). — I den andra festskriftsartikeln visar Bring, huru konflikten mellan Erasmus och Luther innebär en uppgörelse — icke mellan skolastiken och Luther, ty den skolastiska teologien hade Erasmus i princip genombrutit, utan mellan å ena sidan en humanistisk bildningsreligion, som utgör genomgångsledet mellan medeltidens religiositet och upplysningstidens, och å andra sidan reformationens förnyande av evangeliet (s. 82 f.).

Ehuru författaren av denna översikt av de senaste decenniernas svenska Lutherforskning även ägnat sig åt det direkta studiet av Luther, tillkommer det givetvis icke honom att här ge en ingående karakteristik av de arbeten, som framgått ur detta studium. Här må blott meddelas en kort notis om den uppgift, som dessa arbeten ställt för sig, och den plats inom den svenska Lutherforskningen, där dessa arbeten äro att insätta. I två arbeten: »Katolsk och evangelisk kristendomssyn — en typologisk studie» (Uppsala universitets årsskrift 1933, Teologi 4) och »Försoningen — en dogmhistorisk och systematisk undersökning» (Uppsala universitets årsskrift 1935: 8) ha olika sidor



av Luthers åskådning gjorts till föremål för undersökning. I förordet till sistnämnda arbete framhålles: »Det har med varje år synts mig alltmera angeläget, att den, som står i det systematisk-teologiska arbetet, målmedvetet går mot det centrala i den kristna tros- och livsåskådningen» (s. III). Denna grundsats har på det sättet förverkligats, att det förstnämnda arbetet väsentligen tar sikte på rättfärdiggörelseläran hos Luther och det senare på hans försoningstanke. Men i båda fallen insättes Luthers åskådning i ett vidare sammanhang.

Det förstnämnda arbetet söker typologiskt bestämma rättfärdiggörelsetanken hos Luther såsom uttryck för evangelisk kristendomssyn i motsats till romersk-katolsk. Då evangelisk och katolsk trosåskådning så ställas mot varandra, blir uppgiften icke att med varandra konfrontera de båda åskådningarnas hela reala innehåll, ty lösandet av en sådan uppgift är praktiskt outförbart, utan avsikten är att framställa den olika »kristendoms*synen*, det katolska och det evangeliska sättet att se, tänka, andligen reagera» (s. III). Den bakgrund, varemot Luthers försoningslära i det senare arbetet typologiskt klarlägges, är Anselms satisfaktionslära såsom typ för romersk-katolsk frälsningsuppfattning. Inom protestantisk teologi har Anselms försoningslära spelat en mycket egendomlig roll, i det att stundom tankar utgivits som anselmska, vilka intet ha med Anselm själv att skaffa. Länge nog har Luthers försoningsuppfattning ställts i linje med den anselmska satisfaktionsläran. Bring hade i »Dualismen hos Luther» (jfr s. 213 ff.) fram-

hållit skillnaden mellan Luthers och Anselms försoningsuppfattning, men hans behandling av Anselm hade icke kunnat bli annat än översiktlig och summarisk. I »Luthers trosbegrepp» (jfr s. 78 ff.) hade även von Engeström aktgivit på förhållandet mellan Luther och Anselm, men hans framställning gav på denna punkt föga klarhet. Aulén hade i »Den kristna försoningstanken» (s. 145 ff.) behandlat Anselm i ett omfattande idéhistoriskt perspektiv, men han hade, enligt vad han själv framhållit, icke avsett att giva mera än en »skissartad grundritning». Uppgiften att ut från Anselms egna teologiska grundförutsättningar ge en så långt som möjligt allsidig belysning av dennes satisfaktionsteori gavs sålunda så att säga av det faktiska forskningsläget. Undersökningen av Luthers försoningstanke i nämnda arbete »Försoningen — en dogmhistorisk och systematisk undersökning» (s. 157 ff.) har ställt som sin uppgift att genomgående konfrontera Luther med Anselm för att i möjligast skarpa relief få fram den evangeliska egenarten i Luthers försoningsuppfattning i motsats till Anselms typiskt romersk-katolska. De båda typologiska undersökningarna av rättfärdiggörelsen och försoningen hos Luther ligga sålunda i linje med varandra och utgöra olika moment i ett och samma teologiska arbetsprogram.

Det behöver knappast tilläggas, att den metod som kräves för den angivna uppgiften icke är den psykologiserande. Den typologiska metoden söker ju i eminent grad se sitt objekt som ett egenartat, från varje annat skilt organiskt helt.



Till dessa Lutherundersökningar kommer utgivandet av »Schmalkaldiska artiklarna — översättning jämte inledning» (1938). Denna svenska utgåva av Luthers s. k. teologiska testamente tillhör samma på Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag utgivna serie av Luthers arbeten, vari ingå de förut nämnda skrifterna av Luther »Om den trälbundna viljan — översatt av G. Rudberg» (1925) och »Om en kristen människas frihet — översättning av J. Svennung» (1929) ävensom »Om kyrkans babyloniska fångenskap — översättning jämte inledning av Y. Brilioth» (1928), »Den stora katekesen — översättning jämte inledning av G. Ljunggren» (1931) och »Stora Galaterbrevskommentaren — ny svensk tolkning jämte inledning av M. Lindström» (1939).

Såsom en exponent för den riktning inom den svenska Lutherforskningen, som företar en psykologiserande tolkning av Luther, har Harald Eklunds behandling av Luthers åskådning i »Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik» (Uppsala universitets årsskrift 1932, Teologi 1) sitt intresse. Detta arbete utgör visserligen icke i första hand en Lutherundersökning, men då Scheler, ehuru katolsk teolog, mottagit vissa inflytelser från Luther, nödgas Eklund att på många väsentliga punkter behandla Luthers egen åskådning. Och då Schelers styrka som tänkare företrädesvis ligger på det psykologiska området, komma givetvis de moment, som han upptagit i sin åskådning från Luther, att väsentligen fattas på psykologiserande sätt. Den psykologiserande metoden är även betingad av undersökningens huvuduppgift,

klarläggandet av de evangeliska och katolska elementen hos Scheler. Ty om dessa element såsom representerande skilda kristendomstyper äro sakligt oförenliga, men hos Scheler ingått en enhet, kan denna enhet icke vara annat än av psykologisk art. Vi ha att belysa Eklunds Luthertolkning med ett par exempel.

Vid utredningen av problemet »evangelische und katholische Ethik» utgår Eklund från den vanliga motsättningen »fides caritate formata» — »sola fides» (s. 14 ff.). Men han stannar icke där, utan uppsöker det för Luthers och den katolska människouppfattningen karakteristiska. För Luthers del finner han detta i den tanken, att människan framstår såsom totus homo endast i ställningen coram deo (s. 23 ff.), medan tanken på den övernaturliga, ingjutna nåden är det för den katolska uppfattningen karakteristiska (s. 30 ff.). Medan enhetsprincipen hos människan enligt Luther skall vara något transcendent, något utanför människan, är det inom katolicismen fråga om en immanent enhetsprincip. Nu får Eklund Scheler att stå i överensstämmelse med Luther på det sättet, att han fattar den till totus-homo-betraktelsen hörande coram-deo-aspekten icke såsom uttryck för teocentricitetens religiösa aspekt, utan för en i psykologisk-metafysisk mening transcenderande, gränsöverskridande tendens hos människan. Människan är nämligen enligt Scheler »ein 'Zwischen', eine 'Grenze', ein 'Übergang', ein 'Gotterscheinen' im Strome des Lebens und ein ewiges 'Hinaus' des Lebens über sich selbst» (s. 45).

Scheler har enligt Eklund anslutit sig till Luthers



tanke, att man måste vara salig för att kunna göra det goda (s. 119). Men medan man vanligen tolkar Luther här så, att saligheten betyder den genom rättfärdiggörelsen vunna gemenskapen med Gud och att denna är nödvändig förutsättning för goda gärningar, får Eklund Scheler att överensstämma med Luther på det sättet, att han fattar saligheten i psykologisk mening som en lyckokänsla, som man icke kan taga sig själv, utan som måste vara en given och sålunda är uttryck för nåd.

Bruket av en sådan psykologiserande metod är emellertid att betrakta mera som en episod inom den svenska Lutherforskningens allra senaste fas. Den yngsta forskargenerationen lockas rätt allmänt av uppgiften att klarlägga Luthers åskådning — var än utgångspunkten tages — som ett organiskt helt. Tidigare hade inom nämnda forskning skilda delar av Luthers etik gjorts till föremål för undersökning. Billing hade till undersökning upptagit Luthers statsuppfattning, Runestam hans frihetsbegrepp etc. Herbert Olsson har i sitt arbete »Grundproblemet i Luthers socialetik I» (1934) gått att undersöka Luthers etiska åskådning över huvud. Ty »Luthers etik är såsom sådan socialetik» enligt Olsson (s. 8). Han framhåller, hurusom lutherdomen i fråga om socialetiken synes vara sämre ställd än de båda andra huvudkonfessionerna, katolicismen och kalvinismen. Först i teoretiskt hänseende: lutherdomen har ingen direkt motsvarighet till den katolska naturrättsläran, ej heller till den moderna kalvinismens lära om människorättigheterna (s. 6); men även med avseende på

de sociala idéernas praktiska realiserande är lutherdomen ställd i efterhand (s. 7). Ur detta sakläge framväxer frågan, huruvida detta röjer en konstitutiv brist inom lutherdomen eller om »det ut ifrån lutherdomens allmänna utgångspunkter överhuvud är möjligt att vinna en enhetlig, principiell syn på det sociala livet» (ibid.). Från lutherdomen går vägen till Luther själv. Den avgörande frågan blir därvid denna: »Om det överhuvud är ett för kristendomen utmärkande drag, att dess gudsåskådning innesluter kravet på ett bestämt förhållande människorna emellan, så måste man antaga, att även Luthers religiösa åskådning medför en bestämd uppfattning av gemenskapen mellan människorna. Det måste alltså undersökas, huruvida ej den för Luther utmärkande gudsåskådningen betingar en alldeles specifik uppfattning av det sociala livet» (s. 7 f.). Det är uppgiften för Olssons undersökning.

Av denna uppgift är emellertid endast dess första principiella del behandlad. Olsson har undersökt en del för socialetiken grundläggande begrepp: lex naturae (s. 13 ff.), frihet—bundenhet (s. 114 ff.), förtröstan—fruktan (s. 157 ff.) och Person—Amt (s. 202 ff.). Till en andra, ännu icke publicerad del av arbetet har överskjutits behandlingen av socialetikens realiserande i kyrkan, de naturliga ordningarna stat, familj o. s. v. Undersökningens slutresultat föreligger alltså ännu icke tillgängligt. Dock visar arbetet i dess föreliggande skick tillbaka till de problem, som vid seklets början behandlades av Billing o. a. Men dessa problem angripas med tillhjälp av de forskningsresultat, som den mellanliggande svenska Lutherforskningen uppnått.



I centrum av Luthers åskådning, denna må betraktas ur övervägande etisk eller dogmatisk synpunkt, står trosbegreppet. Då detta lockar till ständigt ny undersökning, är detta ett tecken lika mycket till att vad som inom forskningen redan sagts i frågan icke är sista ordet i saken, som till att Luthers trosbegrepp inrymmer hart när outtömliga djup. Ruben Josefsons arbete »Ödmjukhet och tro — en studie i den unge Luthers teologi» (1939) utgör väsentligen en undersökning av Luthers trosbegrepp. Romarbrevsföreläsningarna 1515—1516 är Josefsons huvudkälla.

Undersökningen gäller närmast humilitasbegreppet. I motsats till Ficker, Kurz o. a. menar Josefson, att Luther i den gamla humilitastanken, uttrycket för det medeltida munkidealet, gjutit ett nytt innehåll. Resultatet av undersökningen är, att humilitas väsentligen sammanfaller med tron i evangelisk bemärkelse. Detta åskådliggöres i skilda hänseenden: från synpunkten av Luthers uppfattning av synden, rättfärdiggörelsen, Kristi betydelse, förnyelsen, det nya livets verk och helgelsen. Särskilt är Josefsons utredning av Luthers rättfärdiggörelselära av intresse. Han ansluter sig till Holls uppfattning, att Luther redan i Romarbrevsföreläsningarna principiellt nått sin reformatoriska syn på rättfärdiggörelsen. Huru denna på en gång innebär »Rechtfertigung» och »Gerechtmachung» förklarar Josefson dock på annat sätt än Holl och Bring, som anslutit sig till Holl. Det är enligt Josefson för Romarbrevsföreläsningarna utmär-

kande, att en klar distinktion göres mellan arvsynd och orättfärdighet, mellan synden som concupiscentia och som iniustitia (s. 22). Men därjämte måste man beakta, vad som för Luther är syndens högsta form, vantron. Denna har sammanhang både med concupiscensen och orättfärdigheten. Den har nämligen å ena sidan sin rot i det onda begäret, concupiscensen, ty den innebär just, att människans egocentriska vilja är inställd att hos Gud söka sitt eget (s. 41). Den är å andra sidan betingad av Guds tillräknande av orättfärdigheten till skuld och strafförpliktelse och låter sålunda syndens objektiva sida framträda (ibid.). På denna syndens objektiva art faller all vikt. Då det sålunda i första hand är fråga om en genom Guds tillräknande av orättfärdigheten konstituerad objektiv bindning vid synden, kan människan icke befrias från syndens och den onda begärelsens makt, förrän denna objektiva bindning upphäves genom en gudomlig tillräknelse av annan art. Det primära i människans rättfärdiggörelse måste därför vara, att Gud icke tillräknar människan orättfärdigheten, utan i stället rättfärdigheten. Då synden i dess högsta form, vantron, har samband med det onda begäret, concupiscensen, kommer det i rättfärdigförklaringen realiserade icke-tillräknandet av synd att samtidigt innebära ett upphävande av syndens och det onda begärets makt. Därför innebär rättfärdiggörelsen primärt rättfärdigförklaring, men samtidigt därmed realt rättfärdiggörande eller real livsförnyelse såsom inneliggande i denna rättfärdigförklaring (s. 42).

»I sitt arbete Luthers lära om staten yttrar Einar



Billing efter att ha behandlat läran om de tre ståndén följande: 'Blott *en* punkt finnes, som är än mer betecknande för förhållandet mellan Luther och medeltidens samhällsbild — det är hans lära om »de två regementena».' Med dessa ord har Billing på ett klart sätt angivit den centrala ställning, som läran om ett andligt och ett världsligt regemente intager i Luthers teologi.» Med de orden börjar Gustaf Törnvall sitt arbete »Andligt och världsligt regemente hos Luther — studier i Luthers världs- och samhällsbild» (1940). Så knyter det sista arbetet inom den svenska Lutherforskningen omedelbart an vid det första under den här behandlade perioden 1900—1940. Det visar Billings alltfort stora betydelse för svenskt systematiskt-teologiskt forskningsarbete. Men Törnvalls arbete skulle icke sett dagen, om han icke haft tillfälle tillgodogöra sig den efterföljande Lutherforskningens resultat.

Huru denna forskning genom Törnvalls undersökning förts ett steg framåt, torde bäst kunna belysas genom en jämförelse med Brings ovan antydda behandling av iustitia actualis och iustitia civilis hos Luther. Ljunggren hade visat på de betydelsefulla aspekterna coram deo och coram hominibus, men han hade, såsom Bring framhållit, låtit coram-deo-aspekten representera människans specifikt religiösa situation till skillnad från coram-hominibus-aspekten såsom betecknande hennes etiska belägenhet. Häremot hade Bring hävdat, att coram-deo-aspekten även inrymmer »religionens etiska sida», d. v. s. »det uttryck i handlande, som tron i Luthers mening tar sig»,

medan coram-hominibus-aspekten har avseende på »moralen i betydelse av det genom lag reglerade livet... extra locum iustificationis». Medan coram-deo-aspekten sålunda betecknar den sfär, som bestämmes av iustitia christiana, resp. iustitia actualis, och där det etiska är det uttryck i handling, som tron tar sig, varvid allena Gud är det etiskas princip och subjekt, betecknar coram-hominibus-aspekten den sfär, som bestämmes av iustitia civilis, varvid både ratio och liberum arbitrium komma i fråga som det moraliska livets princip. Nu är det enligt Bring visserligen så, att dessa sfärer stå självständiga i förhållande till varandra, varför den ena, den som avser det borgerliga livet, kan upptagas i den andra utan att dess religiös-etiska art på något sätt altereras. Men Bring har icke utrett, huru detta upptagande kan ske enligt Luther. Flera frågor inställa sig: Kvarstår icke på visst sätt hos Bring Ljunggrens klyvande av Luthers åskådning i två sfärer? Leder icke Brings försök att klarlägga Luthers åskådning till antagandet av en »dubbelmoral» hos Luther, ett dubbelt etiskt, resp. moraliskt: *ett*, där Gud är princip och subjekt, och ett *annat*, som i ratio, liberum arbitrium och lagen har sin princip? Här sätter Törnvalls undersökning in och för klarläggandet av Luthers åskådning ett steg vidare. Det sker i arbetets fjärde kapitel vid behandlingen av »iustitia christiana och iustitia civilis». I likhet med Bring framhåller Törnvall, att Luther upprätthåller en klar gräns mellan de båda rättfärdigheterna (s. 160). Men — framhåller Törnvall — »man har icke ägnat det faktum tillräcklig



uppmärksamhet, att iustitia civilis ställes vid sidan av iustitia christiana såsom en *verklig rättfärdighet*» (s. 162). Nu visar Törnvall, huru godheten icke blott i iustitia christiana, utan även i iustitia civilis enligt Luther kommer från Gud (s. 172). Därför är det även i iustitia civilis fråga om en verklig rättfärdighet (s. 176). Men om, såsom Bring riktigt framhållit, inom det borgerliga livet ratio och liberum arbitrium ha sin plats, kommer då icke den borgerliga rättfärdighetens verkliga godhet att på visst sätt kunna tillräknas människan som förtjänst och porten öppnas för den romerska förtjänstläran? Denna konsekvens undviker Luther enligt Törnvall genom distinktionen mellan »Person» och »Amt». Iustitia civilis representerar icke människans personliga godhet, utan ämbetets medskapade godhet, som givetvis icke kan tillräknas utövaren (s. 176). Guds befallning är grunden till att gärningen i ämbetet är god. Denna godhet kan människan icke åberopa sig som förtjänst. På det sättet är iustitia civilis absolut avgränsad från iustitia christiana, så att intet konkurrensförhållande dem emellan kan inträda (s. 180). Förhållandet mellan iustitia christiana och iustitia civilis motsvaras av förhållandet mellan Skaparen och skapelsen, resp. det andliga och världsliga regementet (s. 183 ff.).

Den lutherska regementslärans »grundläggande princip», som behandlas i det tredje kapitlet (s. 68 ff.), finner Törnvall i det klara åtskiljandet av andligt och världsligt regemente. Vikten av att gränsen här hålles skarp och klar har Törnvall tidigare framhållit i artikeln »Evangeliet och den världsliga ord-

ningen hos Luther» (Svensk teologisk kvartalskrift 1937, s. 61 ff.). Detta skiljande har sin motsvarighet i differensen mellan Skaparen och skapelsen. Men då Skaparen står bakom skapelsen, beteckna de två regementena icke två skilda områden. Det är inom ett och samma område, som Gud utövar sitt regemente dels andligt, dels världsligt. Därför kunna de världsliga ordningarna och det samhälleliga livet upptagas i gudsförhållandet. Detta upptagande möjliggöres därigenom, att frälsningens Gud tillika är skapelsens Gud. Enheten och spänningen mellan de båda regementena motsvaras av enheten och spänningen i den kristna tron på Gud såsom skapare och frälsare. Så föres Luthers världs- och samhällsbild tillbaka på den punkt, som genom hela dogmhistorien visat sig vara den kristna gudstrons kardinalpunkt: frälsningens Gud såsom identisk med skapelsens Gud.

Det har tidigare framhållits, att Einar Billings »Luthers lära om staten», vartill Törnvall uttryckligen anknyter, utkom som en oavslutad första del och egentligen blott var en brett anlagd inledning till framställningen av Luthers statslära. Törnvalls arbete är sålunda att på visst sätt betrakta såsom ett fullföljande av Billings och utgör ett mycket betydelsefullt tillskott till den svenska Lutherforskningen. Billing framhåller emellertid i företalet till sitt ovannämnda arbete: »Då mycket mera, än det jag hunnit göra fullfärdigt till tryckning, finnes fullständigt utarbetadt i ett första manuskript, och då samlandet och det preliminära ordnandet af materialet — den ojämförligt mödosammaste delen af arbetet — bedrifvits alldeles likformigt för alla afhandlingens delar, är det min förhoppning att inom en ej allt för lång framtid kunna bringa min framställning till afslutning» (s. XI). Till dens kännedom, som skriver dessa rader, har kommit, att bland biskop Billings teologiska kvarlåtenskap föreligger manuskriptet till fortsättningen av hans arbete »Luthers lära om staten». Då det är att hoppas, att denna andra del snart nog skall kunna publiceras, kommer utgivandet av densamma minst fyra decennier efter den första delens publicering förvisso att beteckna en händelse inom svensk teologi, hälsas med allmän tillfredsställelse och vittna om Lutherstudiets oförminskade aktualitet.



* *
*

Det har sagts, att den teologi, som under 1900-talets första decennium bryter igenom i vårt land, kan kännetecknas »såsom *svensk* teologi i högre grad än någon tidigare teologi här i landet» (Aulén). Pehr Eklund hade i den skrift, som förut här betecknats hans teologiska huvudarbete, höjt parollen: nordisk teologi. J. A. Eklund och andra hade energiskt reagerat mot förtyskningsprocessen inom svensk teologi. Det främsta positiva bidraget till uppbyggandet av en svensk teologi ligger i den svenska Lutherforskningen. Betonandet av »svensk» innebär ingen nationell begränsning. Det vetenskapliga arbetet — om det tages på allvar — känner inga nationella gränser. Men det betyder den självständighet, som hör allt

vetenskapligt arbete till. Den svenska Lutherforskningen har framlagt resultat, som stå sig inför ett internationellt forum. Men den har ock, såsom av denna översikt torde framgå, visat på nya problem, som den överlämnar åt framtiden att lösa.

# *Av MARTIN LUTHER:*

**D:r Martin Luthers Lilla Katekes.** Jubileumsupplaga med bilder av Hans Brosamer, Lukas Cranach d. ä., Albrecht Dürer m. fl. Övers. fastställd av K. M:t 1930. 14 illustr. 2:a uppl. 25 öre.

**D:r Martin Luthers Lilla Katekes** med kort utveckling. Av Kungl. Maj:t gillad och stadfäst 11 okt. 1872. Katekestexten i överensstämmelse med den av Konungen år 1930 stadfästa övers. av Luthers Lilla Katekes. 5 illustr. Kart. 60 öre.

**Martin Luthers Lilla Katekes på svenska av år 1567.** Till katekesens 400-årsjubileum i faksimile utgiven efter den äldsta kända fullständiga upplagan, Stockholm 1567, av Samfundet Pro Fide et Christianismo. Med bibliografisk inledning av riksbibliotekarien Isak Collijn. Kr. 3: —.

»Har sitt stora historiska värde och därför har den sin givna plats i varje bibliotek där reformationens klassiska verk finnas. Priset är förvånansvärt lågt.»

*Nya Dagligt Allehanda.*

**De 95 teserna** om avlatens kraft. 50 öre.

**Den stora katekesen.** Översättning jämte inledning av biskop Gustaf Ljunggren. Häft. 3: 50, inb. 4: 50.

»En äkta Lutherbok med uppbyggelse och undervisning. Luther är en boren mästare i att tala folkligt i det ordets bästa mening. Stora katekesen har varit till utomordentlig välsignelse för kyrkan och våra fäder. Det är en rik bok. Endast med dess hjälp kan Lilla katekesen rätt förstås. Översättningen är mönstergill.»

*Svensk Kyrkotidning.*

**Om den trälbundna viljan.** Övers. fr. latinet av prof. Gunnar Rudberg. Med en inledning av biskop Arvid Runestam. Häft. 6: 75, inb. 8: —.

»Rymmer inom sina pärmar det mest oförgängliga som fötts fram i reformationen. Det är prisvärt att denna märkliga bok nu föreligger i svensk översättning, allrahelst som översättningen alltigenom bär prägel av mästerskap. Jag tillåter mig betvivla att det överhuvudtaget existerar någon bättre översättning av De servo arbitrio. Den är icke var mans bok... Det behövs en kompass. Den svenska upplagan är nog lycklig att äga en synnerligen pålitlig sådan i den av biskop Runestam författade 79 sidor starka inledningen... förstklassig, verkligt klargörande.»

*Biskop Gustaf Aulén i Svensk. Teol. Kvartalskrift.*

**Om en kristen människas frihet.** Övers. fr. latinet av doc. J. Svennung. Inledning och efterskrift av biskop Arvid Runestam. Häft. 2: 25, inb. 3: 25.

»Hör till de alster inom den kristna litteraturen, som på ett alldeles särskilt sätt fästa sig i minnet, ty här möter man den friska ursprungligheten hos ett mäktigt och rikt trosliv, vars språkliga dräkt befriats från tyngande teologisk terminologi... Ett synnerligen värdefullt tillskott i Lutherlitteraturen, emedan den gör det möjligt för alla religiöst intresserade att få en inblick i den lutherska grundsynen... Var och en, som lider av den allmänna religiositetens oklarhet, finner här en god handledning i sitt sökande efter den lutherska kristendomens grundprinciper.»

*Vår Lösen.*

»Som en första orientering i Luthers centrala tankar torde man knappast kunna tänka sig en lämpligare skrift... Runestams kommentar utgör en ypperlig introduktion till hela Luthers teologi, bakom vilken man spårar den djupträngande Luther-forskarens hela fond av skarpsinnig analys och kongenial inlevelse.»

*Lektor Folke Boström i Skånska Dagbladet.*

**Om kyrkans babyloniska fångenskap.** Övers. fr. latinet jämte inledning av biskop Y. Brilioth. Häft. 3: 50, inb. 4: 50.

»Luthers radikala uppgörelse med romersk åskådning och praxis i fråga om sakramenten... Arbetet betyder ej blott ett hänsynslöst undanvräkande av all den bråte, som mänsklig vidskepelse och vinningslystnad uppstaplat... skriften är även av positivt lärande och uppbyggande innehåll...



Den, som närmare studerar arbetet, skall säkert få en djupare förståelse för sakramentens betydelse, när de fattas på ett sant evangeliskt sätt.»

*Svenska Dagbladet.*

**Schmalkaldiska artiklarna.** Övers. jämte inledn. av prof. Hjalmar Lindroth. Häft. 2: 50, inb. 3: 50.

»Till översättningen har professor Lindroth fogat dels en rad förklarande noter, dels en historisk inledning . . . Schmalkaldiska artiklarna ha blivit kallade Luthers teologiska testamente och var och en som är intresserad av hans verk tar med tacksamhet mot denna nya tillförlitliga upplaga av den betydelsefulla lilla skriften.»

*Lektor Folke Boström i Skånska Dagbladet.*

»Det hälsas med tillfredsställelse, när Diakonistyrelsens bokförlag genom initiativ som dessa gör det möjligt även för den icke teologiskt skolade att tränga in i Luthers tankevärld och Svenska kyrkans bekännelseskrifter.»

*Västernorrlands Allehanda.*

»Arbetet ansluter sig till den serie värdefulla översättningar av reformationens litterära dokument, som Diakonistyrelsens bokförlag utgivit under de senaste åren. Serien är ägnad att på ett förtjänstfullt sätt befordra de teologiska studierna, men gör samtidigt det möjligt för en större allmänhet att göra sig förtrogen med reformationens religiösa tankevärld.»

*Åbo Underrättelser.*

**Stora Galaterbrevskommentaren.** Ny svensk tolkning från latinet jämte inledning av docent Martin Lindström. Utgiven av Samfundet Pro Fide et Christianismo. Klotb. 8: —.

»Den nya upplagan med dess förnämt enkla utstyrsel och fabulöst billiga pris gör sina tillskyndare och inte minst översättaren, docent Martin Lindström, all heder. Tillgången till ett så betydande klassiskt, teologiskt verk i fullt modernt skick kan inte överskattas.»

*Kyrkoherde Arthur Jonsson i Stockholms-Tidningen.*

»Jag vet icke, om det finns någon annan skrift av Luther, i vilken reformationens grundidé blir så mångsidigt belyst... De lutherska tankarna bjudas visserligen där i ett hårdknäckt skal, men mödan att komma igenom skalet är ej bortkastad.»

*Professor Sigfrid von Engeström i Nya Dagligt Allehanda.*

»Denna skrift av Luther hör till de verkligt stora och mäktiga arbetena icke blott i hans egen produktion, utan i

hela den kristna litteraturen... Här möter såsom kanske ingenstädes eljest Luthers härliga, starka, friska ande... Denna bok är lämpad lika mycket för lärd som olärd, för präst som för lekman... Och — det må till sist sägas — den gör en oersättlig förlust, som icke äger den och brukar den. Den kan brukas vid det målmedvetna och metodiska studiet såväl som vid den personliga andakten och meditationen.»

*Professor Hjalmar Lindroth i Församlingsbladet.*

**Guds ord och löfte.** Dagliga betraktelser av Martin Luther sammanställda av d:r Karl Witte. Övers. fr. tyskan av Henrik Hägglund. Häft. 5: —, inb. 6: 50.

»En av de bästa och allsidigaste samlingar av Lutherord, som någonsin utgivits... Främst vill boken tjäna den enskilda eller gemensamma andakten i hemmet och här skall den mottagas med glädje som en ovärderlig gåva. Den torde också få tjäna som stöd för predikoberedelsen... Vad skulle bättre än ett kärnord av Luther kunna bli en nyckel till mången sluten text... Luther möter en i den nu föreliggande boken sådan han var, jämväl i språket. Den Lutherbok, vi nu fått, är därför i dubbel måtto välkommen... en gedigen presentbok.» *Tidn. Upsala.*

»Alldeles särskilt värdefullt är att Luther själv åter får komma till tals. Han har varit så gott som alldeles undanträngd i uppbyggelseläsningen de sista årtiondena... Att från en modern andaktsbok av genomsnittstyp gå tillbaka till klassikerna är som att få ett stycke rejält grovbröd, när man länge har ätit kakor. Det känns skönt och hälsosamt. Själen mår gott av gamle Martin Luthers hjärtliga barnafromhet och jublande frimodighet... Den som längtar tillbaka till den gamla hederliga, redliga allmogekristendomen, han känner sig hemmastadd med Martin Luther.»

*Sydsvenska Dagbladet.*

**Lutherord.** Ur Luthers skrifter och brev. Med porträtt. Kr. 3: —.
(Studentrörelsens Förlag.)

»Luther kan genom denna samling på ett sällsynt levande sätt föras oss nära; de utvalda orden spegla de olika sidorna av hans rika personlighet, på samma gång som den centrala strålpunkten i hans andeliv beständigt lyser fram.»

*Biskop T. Bohlin i Vår Lösen.*

---

SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES BOKFÖRLAG

758

# Luther-Renässansen

## i nyare svensk teologi

AV

*HJALMAR LINDROTH*

*SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES*
*BOKFÖRLAG · STOCKHOLM*